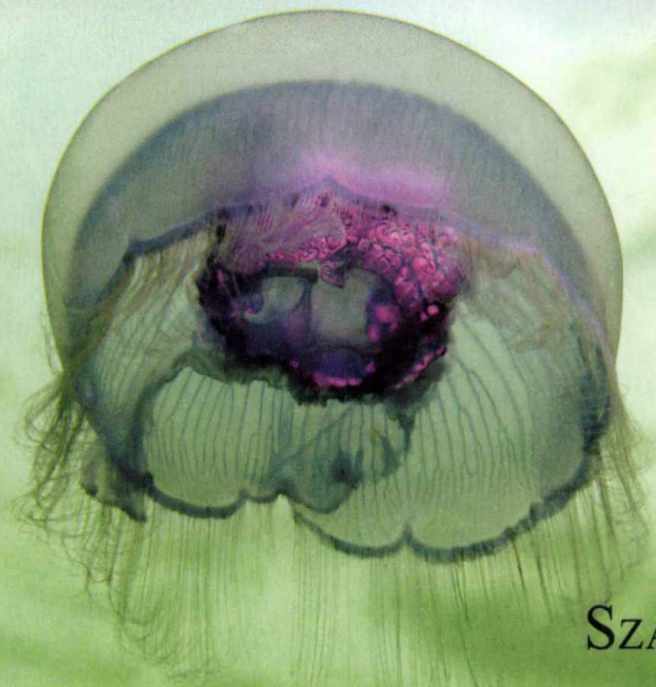


A. James McAdams (szerkesztő)

A modernitás válsága



SZÁZADVÉG

SZABADSÁG



www.szadveg.hu

A. James McAdams

*A modernitás válsága. Az egyesült államokbeli
konzervatív publicisztika kialakulása és főbb témái*



A. James McAdams (szerkesztő)

A modernitás válsága

*Az egyesült államokbeli konzervatív
publicisztika kialakulása és főbb témái*

The Crisis of Modern Times: Perspectives from the Review of Politics, 1939–1962

© Licensed by The University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, U.S.A.

www.undpress.nd.edu

All Rights Reserved

A. James McAdams válogatását felhasználva a kötetet összeállította,
szerkesztette és a bevezető tanulmányt írta Mezei Balázs

Fordította Dippold Ádám és Pogrányi Lovas Miklós

© Századvég Kiadó, 2014

Felelős kiadó: a Századvég Kiadó vezetője

Olvasószerkesztő: Lehotka Gábor

Könyvterv: Varga Júlia

Nyomta: AduPrint Kft.

Felelős vezető: Tóth Zoltán

ISBN 978-615-5164-14-9

Tartalom

Előszó	7
--------------	---

MEZEI BALÁZS

<i>Az egyesült államokbeli konzervatív esszé kialakulása</i>	11
--	----

JACQUES MARITAIN

<i>A teljes humanizmus és a modern idők válsága</i>	53
---	----

DENIS DE ROUGEMONT

<i>A szenvedély és a hitlerizmus eredete</i>	73
--	----

ARON GURWITSCH

<i>A kortárs nihilizmusról</i>	95
--------------------------------------	----

LEO STRAUSS

<i>Természetjog és történeti megközelítés</i>	133
---	-----

ERIC VOEGELIN

<i>A totalitarizmus gyökerei (Hannah Arendt válaszával)</i>	159
---	-----

HANNAH ARENDT

Tekintély a XX. században181

RUSSELL KIRK

Szociális igazságosság és tömegkultúra201

WALDEMAR GURIAN

A katolikus publicista219

LOUIS DE RAEYMAEKER

Mit jelent ma Szent Tamás?237

YVES R. SIMON

Közjó és közös cselekvés263

A. JAMES McADAMS

A Review of Politics kezdetei315

Irodalom349

Előszó

A jelen kötet magyar nyelven is hozzáférhetővé teszi az egyesült államokbeli konzervatív publicisztika néhány kiemelkedő írását, amelyek ennek a műfajnak a hőskorában születtek. A szerzők egy része európai, ám éppen ez a tény biztosította számukra azt a figyelmet, amely az Egyesült Államokban kibontakozó konzervativizmust megtermékenyítette. A harmincasas évektől kezdve egyre nagyobb számban jelentek meg olyan politikai tárgyú dolgozatok, amelyek az Európában eluralkodó totalitarizmussal szemben a szabadság, a jogrend, a demokrácia alapkérdéseit taglalták. E kérdések középpontjában az önkényuralom problémája állt, amelynek alapján felmerült annak elméleti feladata, hogy meghatározzuk a totalitarizmusra nemet mondó, sok esetben a kereszténység alapján álló felfogások egységes szerkezetét. Az egységesség esetünkben a sokféleség formáját öltötte, hiszen a jelen kötet szerzői különbözőképpen fogták fel e feladatot, és gyakran egymással is vitatkozva járultak hozzá az elméleti probléma kikristályosításához. Jacques Maritain vagy Hannah Arendt, Eric Voegelin vagy Russell Kirk olyan szerzők, akik az alapproblémát világosan felismerték: a XX. század derekán szükségessé vált egy olyan demokráciafogalom kidolgozása, amely intellektuálisan magas minőségű, tartalmilag tájékozott, ugyanakkor megfelelt a felemelkedő technikai

társadalom igényeinek. A jelen kötet ezt a perspektívát tölti ki a különféle megközelítésekkel, amelyek az Egyesült Államokban néhány évtizeden belül tudományosan kidolgozott álláspontok megfogalmazódásához vezettek. Ma már ez az irodalom meglehetősen specializált és egyre inkább szakkérdésekre összpontosít; de a kezdetekkor mégis az alapkérdések tisztázása volt a valódi feladat, vagyis a modern demokratikus jogállam szerkezetének felvázolása a totalitarizmus fenyegetésével szemben.

A modernitás válsága nem a XX. század elején kezdődött, de akkor csapott magásra: elsősorban Európában, s innen kiindulva az egész világon. Az Egyesült Államok politikája e válsággal szembesülve először csupán a katonai feladatot ismerte fel, s azt sikeresen oldotta meg. Később azonban megjelent a szellemi kihívás is, amely a totalitarizmusok feléledésében mutatkozott meg, s amelyre az amerikaiak kezdetben főképpen az európai emigráns tudósok segítségével, mégis önálló úton elindulva adtak választ. E válaszkísérletek summáját nyújtja a jelen kötet.

Európa ma ismét válságba került, aminek oka abban keresendő, hogy a totalitarizmussal való szembesülés nem volt kellően elmélyült és a mai napig féloldalas maradt. Miközben Európa leszámolt a nemzetiszocializmus eszméivel, nem vette elég komolyan a kommunizmus emberellenes hagyományát, amely a Szovjetunió történelmi összeomlása ellenére tovább élt, és egyes körökben ma is meghatározó.

Különösen igaz ez Kelet-Közép-Európára, ahol az elmúlt évtizedek során az értelmiségiek gyakran nem mértek egységes mércével. Mert miközben a nemzetiszocializmus és a fasiszmus kísértését kellően komolyan vették, nem vettek elég komolyan két további feladatot: a szovjet totalitarizmussal való elszámolást és az új demokratikus struktúrák kidolgozásának roppant kihívását. A kötet mindkét veszély meghatározásának a feladatát felvállalja, s ekképpen az olvasót hozzá kívánja segíteni ahhoz, hogy az Egyesült Államok tapasztalatainak mintáját tanulmányozhassa. E minzt mindenütt a helyi viszonyoknak megfelelően kell értelmezni,

abban a helyzetben, amely az egyes országokra jellemző, amelyek a jövőben el kívánják kerülni a totalitarizmus kísértését, és hosszú távú, stabil megoldást keresnek a liberális demokrácia sokféle útján. Ajánlom e kötet alapos tanulmányozását mindenkinek, aki ebben a történelmi feladatban részt kíván venni. Mint értelmiségiek felelősséggel tartozunk korunknak és társadalmunknak, mindannyian érdekeltek vagyunk e feladat sikeres megoldásában.

Köszönetet mondok A. James McAdamsnek, az eredeti kötet szerkesztőjének, hogy tanácsaival segítette a magyar fordítás létrejöttét; valamint a University of Notre Dame Press és a Századvég Kiadó munkatársainak, hogy a kötet kiadása minden nehézség ellenére megvalósulhatott.

Mezei Balázs
tanszékvezető egyetemi tanár
Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Bölcsészettudományi Kar

1 Az egyesült államokbeli konzervatív esszé kialakulása

Bevezetés: A közéleti publicisztika fogalma

Közéleti publicisztikának nevezzük azokat az írásműveket, amelyek egy adott társadalom vagy a társadalmak aktuális kérdéseivel foglalkoznak oly módon, hogy abban az általánosság, az elvek, az értékek és a logikai struktúra, valamint a szépirodalmihoz közel álló elegáns stílus magas szinten érvényesül. A közéleti publicisztikát elválasztjuk a hírközlő vagy tájékoztató formáktól, amelyek közé a hírszolgáltatáson túl a riport és az interjú is tartozik. Ez utóbbiak, a hírközlési formákkal együtt, elsősorban tájékoztató jellegűek, és csak kisebb mértékben vélemény- vagy felfogásközlők. A közéleti publicisztika azonban a hírek, tények, ismeretek alapján megfogalmazott, elsősorban vélemény- vagy felfogásközlő írásmű.

Ebbe a csoportba tartoznak a publicisztika ismert formái: a jegyzet, a glossza, a tárcsa, a kommentár, a kritika, illetve a publicisztikának nevezett véleményközlés. E formák nemcsak terjedelmükben, hanem tartalmukat tekintve is különböznek. A jegyzet, a glossza, a tárcsa rövid írásművek (néhány száz szótól az egy-két ezer szavas írásokig terjed), és általában aktuális kérdésekre vo-

natkozóan fejtenek ki véleményt, szempontot, állásfoglalást. Ez utóbbi hivatalos megjelenési formája egy-egy fórum vezércikke, amely nem annyira egyéni állásfoglalást, mint inkább a fórum által követett axiómák adott helyzetre való alkalmazását tartalmazza. A kommentár, a kritika, a vélemény az esszéhez közelítő terjedelmű és tartalmú forma, amelyekben az egyéni jelleg jelentős szerephez jut; akár több ezer szó terjedelmű is lehet. Közéleti publicisztika elsősorban a kommentár, a kritika és a vélemény formáiban képes kifejeződni, bár a jegyzet, a tárcza vagy a glossza is lehetővé tesz jellegzetes véleménynyilvánítást.

Ám nem annyira a terjedelmi korlát jellemzi a közéleti publicistikát, mint inkább az aktuális társadalmi kérdésekre való összpontosítás, nem egyszerűen az ismertetés céljával, hanem az értékelésével is, ami mindenkor magasabb szintű szabályoknak való megfelelés alapján történik. E szabályok *először is* logikaiak, vagyis konzisztenciát, összefüggést, szabályos következtetést követelnek meg, ami lehet bennfoglalt, de lehet kifejezett is. *Másodszor* e szabályok elviek: egy-egy felfogás konzisztenciáját, elfogadottságát, szerkezetét veszik alapul, például az emberiesség alapelvét a politikai-társadalmi eseményekre, közéleti megnyilvánulásokra vetítve. *Harmadszor* a szabályok értékjellegűek, ami azt jelenti, hogy a közéleti publicisztika legalábbis burkoltan olyan axiómákat feltételez, amelyek saját magukat magyarázzák. Ilyen axióma például az emberi élet önértéke, az emberi személy méltósága, közösségek természetes jogainak tiszteletben tartása. E szabálycsoportba tartozik a *jogi jellegű érvelés* is, amely egy adott jogrend szabályait, illetve alapelveit veszi tekintetbe. Míg az általános értékek, például az emberi személy méltósága nem pozitív, hanem minden emberi társadalom által nyíltan vagy burkoltan feltételezett, *természetes alapelv*, a jogi érvelés inkább pozitív értékekre, a megfogalmazott szabályokra, lefektetett elvekre hivatkozik, azokat értelmezi.

A közéleti publicisztikának végül van egy *gyakorlati célkitűzése*: a felvetett kérdések körében, logikusan eljárva, elvekre, értékekre és szabályokra hivatkozva azzal a szándékkal lép fel, hogy az olva-

són keresztül tényleges befolyást gyakoroljon a közösségre, amelyen belül az írásmű megfogalmazódik. A gyakorlati célkitűzés a közéleti publicisztika *conditio sine qua nonja*: nincs közéleti publicisztika nyílt vagy burkolt, közvetett vagy közvetlen befolyásoló cél nélkül, amely az adott közösség közegében nyeri el értelmét.

Ez a gyakorlati jellemvonás átvezet a közéleti publicisztika stílusbeli sajátosságaihoz. A stílus sokféleségét meghatározhatja az írásmű jellege, például az, hogy jegyzet vagy glossza, de meghatározhatja a szerző sajátos szépirodalmi stílusa, végül a formai követelmények – a szabályszerűség, a logikusság, az értékjelleg – érvényesítése is. Ennek megfelelően a közéleti publicisztika lehet a szépirodalom felől tekintve kezdetleges, de lehet elegáns, választékos, kifejezetten szépirodalmi; vagy akár szándékosan durva, indulatot szító, noha ez utóbbi esetben a szabályosságra való törekvés nyilvánvalóan háttérbe szorul.

Az alábbi táblázat összefoglalja a közéleti publicisztika legismertebb formáinak jellemzőit.

Forma	Tartalom	Stílus	Terjedelem	Fórum
Jegyzet	élesen aktuális, nem konklúziós	egyszerű	néhány száz szó	napilap, közhaló*
Glossza	aktuális, csattanós	stilizált	néhány száz szó	napilap, közhaló
Tárca	aktuális-általánosító, nem konklúziós	stilizált	néhány száz szó	napilap, közhaló
Kommentár	aktuális-általánosító, konklúziós	tárgyszerű	néhány ezer szó	napilap, hetilap, közhaló
Kritika	aktuális-általános, konklúziós	tárgyszerű, stilizált	néhány ezer szó	napilap, hetilap, közhaló
Véleményírás	általános-aktuális-elvi, konklúziós	stilizált, egyéni	néhány ezer szó	napilap, hetilap, közhaló
Kisesszé	általános-elvi, nyomatékosan konklúziós	tárgyszerű, stilizált, egyéni	több ezer szó	napilap melléklete, hetilap, havilap, közhaló
Nagyesszé	általános-elvi	tárgyszerű, stilizált, egyéni, akadémikus	több ezer szó	hetilap, havilap, közhaló

* A közhaló kifejezést ebben a tanulmányban az internetre értem.

A) KÜLÖNBBSÉG AZ AKADÉMIAI SPECIÁLIS KUTATÁS,
A FILOZÓFIAI RENDSZERES GONDOLKODÁS ÉS A KÖZÉLETI
PUBLICISZTIKA KÖZÖTT

A közéleti publicisztika egyes formái komoly felkészültséget igényelnek a tárgyalta kérdések körében. Ezt a felkészültséget a kisebb műfaji egységekben (jegyzet, glossza, tárcs) még lehetséges jó stílussal, blikkfangos fordulattal, humorral, iróniával pótolni, ám magasabb szinten, a kritikában vagy különösen az esszében ez már nem elég. A kisesszé, a nagyesszé és a folytatatólagos esszé közel kerülnek a monografikus műhöz, ami rendszeres és szerteágazó ismereteket követel meg. Ezen túlmenően ez utóbbiak esetében szükséges egy bizonyos módszeresség, a szakirodalom ismerete, valamint a logikus, rendszeres, elvszerű és értékközpontú gondolkodás megfelelő szintje. Általánosságban kimondható, hogy a közéleti publicisztika e magasabb műfajai közel állnak az akadémiai tevékenységhez.

A közéleti esszé mégis jellegzetesen különbözik az utóbbtól. Az akadémiai speciális kutatás közleménye tárgyyszerűséget, ismeretet, rendszerességet, módszerességet, logikus, elvszerű, értékközpontú gondolkodást követel meg. Ám az ebből eredő akadémiai közlemény specializált, valamint lemond az általánosabb következtetések levonásáról. Más akadémiai műfajok, különösen a tanulmány, mégis közel állnak a publicisztikai esszéhez. Különösen igaz ez olyan filozófiai témák esetében, amelyek nem valamely körülhatárolt tudományterület tartalmára vonatkoznak, hanem átfogó jellegűek, olyanok, amilyenek a közéleti esszé tartalmát is alkothatják. Ez utóbbira ugyanis az elvi jelentőségű felvetések jellemzők, különösen a politika vagy a művelődés területén, amelyek elkerülhetetlenül filozófiai alapkérdésekhez vezetnek, vagy azok ismeretét legalábbis megkövetelik.

Ezért a közéleti esszé legátfogóbb, tartalom szempontjából legigényesebb formái szorosan kapcsolódnak a filozófiai gondolkodáshoz; kifejtésük pedig közel áll az akadémikus írásműhöz, noha

annak rendszerességét, logikusságát, specializáltságát legfeljebb hasznosítják. Annyi kimondható, hogy a filozófiai gondolkodásra jellemző átfogóság, történetiség, elvszerűség, logikusság és módszeresség bizonyos szintű alkalmazása nélkül nem születhet meg az igazán tájékozott és megalapozott következtetésre jutó közéleti esszé.

A szakirodalom számos példával szolgál ez utóbbi következtetésre. Röviden két személyt mutatok be, akik egyszerre kiváló gondolkodók és a XX. századi közéleti publicisztika jelentős képviselői. Max Scheler (1874–1928) és Gilbert Keith Chesterton (1874–1936) munkái egymástól lényegesen különböző kulturális és nyelvi miliókban jöttek létre, mégis hasonlóak abban, hogy filozófiai alapon állnak, elvi, rendszeres és történetileg megalapozott meggyőződéseket fordítanak le sikeresen a közéleti publicisztika esszéisztikus formájára.

Max Scheler a fenomenológiai mozgalom egyik legjelentősebb személyisége, akinek filozófiai művei egyszerre bizonyultak úttörőnek és iskolateremtőnek. Otthonosan mozgott a legelvontabb elméleti és logikai kérdések körében, a XX. századi perszonalizmus az ő útnyitó felfogásaiból vezethető le, és rendkívül gazdag, noha korán lezárt életművében még arra is talált alkalmat, hogy új filozófiai diszciplína, a tudásszociológia megalapítását kezdeményezze (Mezei 2010a, 181–219).¹ Scheler komoly publicisztikai tevékenységet is folytatott, különösen az I. világháború sorsdöntő eseményei kapcsán. A világháború és az arra következő, Németországot sújtó káosszal szemben Scheler az egyik legjelentősebb publicisztikai termmel válaszolt, amit első vonalbeli filozófus valaha is létrehozott. Scheler már a világháborút megelőzően is publikált olyan filozófiai szövegeket, amelyek sok tekintetben esszéisztikusak voltak; ám a háború alatt és azt követően a kultúra, a gazdaság, a politika világról számos írást tett közzé, amelyek a filozófiai esszé műfajához

¹ A felhasznált irodalmat lásd a kötet végén – a szerk.

tartoznak, ám aktualitásuk miatt a publicisztikai irodalomhoz állnak közel. Hadd említsem itt csupán két munkáját: a *Die Ursachen des Deutschenhasses* (A németgyűlölet okairól, Scheler 1918) első alkalommal 1916 karácsonyán jelent meg, illetve a *Vom Umsturz der Werte* (Az értékek lerontásáról), amelyet más címen először 1915-ben, majd a jelen cím alatt, átdolgozva 1919-ben adtak ki. Más írásaira is némileg jellemző módon, a közéleti témafelvetést – háború, német azonosság, értékek, erények – filozófiai mélységben, mégis a publicisztikához közel álló stílusban taglalta. Az utóbbi munka előszavában reflektál a műfaji kérdésre, s megállapítja, hogy eszéiben „a módszer és a stílus tekintetében szellősebb öltözetben” jelentkezik, noha így is „összefüggő gondolati kört” nyújt olvasóinak (Scheler 1919 I, 3).² A *németgyűlölet okairól* című írás esszéisztikus tanulmány, amely sorra veszi a németeket jellemző személyi tulajdonságokat, a német állam XIX. századi felemelkedését, a nemzetközi érdekháló átszakítására irányuló törekvését, valamint az orosz és német birodalmi verseny kiéleződésének okait a Balkán térségében. Mindezt a német szellemi teljesítmény történelmi jelentőségének tudatában elemzi, tekintettel egy olyan változásra, egy új kultúra kialakítására, amelyre csak a németek képesek és hivatottak. Ennek fényében, ahogyan *Az értékek lerontásáról* lapjain kifejti, a feladat abban áll, hogy a történetileg áthagyományozott értékek világossá vált kérdésségét ne a nihilizmus válaszolja meg, hanem egy újfajta, tapasztalaton alapuló megértés, amely a valóság mélyrétegeibe hatol, az ott kibontakozó történelmi folyamatot felfogja és kellőképpen – filozófiai, tudományos, erkölcsi és politikai szempontból – érvényesíti. Scheler a család ortodox zsidó háttere mellett elkötelezetten német volt, a germánság történelmi jelentőségében bízott, és a maga gondolkodói teljesítményét ennek

² Scheler sokoldalú és mély elemzéseinek további taglalására itt nincs helyem, de egyszer érdemes lesz ezt külön munkában feldolgozni. Ugyanis a Német Birodalom első összeomlásának e reflexiói számos tanulsággal szolgálnak mai európai helyzetünkben is.

a jelentőségnek a fényében értékelte. Munkáinak olvastán arra kell gondolnunk, hogy nemcsak filozófiai műveiben, hanem közéleti esszéiben is maradandót alkotott.

G. K. Chesterton egyidős volt Schelerrel, noha mintegy évtizeddel túlélte őt. Sokkal inkább ismert közíróként, publicistaként, aki humoros, frappáns megjegyzéseivel mind a mai napig tartja magát a naptárak bölcsességi idézeteket közlő oldalain. Ezért talán meglepő, hogy személyében nem egyszerűen a találó megfogalmazásairól ismert újságíró, hanem komoly és mélyenszántó tanulmányok alkotóját is tisztelhetjük – és akkor írói és költői tevékenységét még nem is említettük. Legismertebb munkái – *Orthodoxy*, *The Everlasting Man*, *The New Jerusalem* – mélyenszántó gondolatmenetek, amelyek túllépnek az *aperçu*-filozófián és lényegi belátásokat fogalmaznak meg.³ Ha azt a kérdést vetjük fel, hogy elődeihez képest minő gondolati előrelépést tett azokban a kérdésekben, amelyekben megnyilatkozott, a válasz nem egyértelmű. Chesterton haladóból konzervatívvá lett, élete második felében belépett a katolikus egyházba (s ennyiben Schelerhez hasonló, aki ugyancsak konvertita volt), s fő feladatát az „ortodoxia” védelmében látta. Ezzel szemben Scheler jelentős filozófiai eredményeket ért el például a személyfogalom, a vallás, az érzelem, a szeretet vonatkozásaiban, másrészt életműve az ortodox miliőt maga mögött hagyva először a modernizmus, majd a katolicizmus felé vezetett, ám élete utolsó időszakában az egyháztól eltávolodva végül is a „német teológiával” (John Niemeyer Findlay kifejezése) rokon vallási elgondolásokhoz jutott. E különbség kettejük között egyben a két kultúra különbségét is mutatja. Chesterton ugyanis mindenkor a

³ Étienne Gilson a következő szavakkal méltatta Chesterton Aquinói Szent Tamásról szóló könyvét: „Ezt a könyvet a legjobbnak ítélem, amelyet valaha is Szent Tamásról írtak... Az a néhány olvasó, aki esetleg húsz-harminc évet töltött el Szent Tamás tanulmányozásával és talán maga is publikált már két-három könyvet erről a tárgyról, észre fogja venni, hogy Chesterton híres szellemessége egyszerűen megcségyeníti tudományosságát.” (Gilson 1987, 6–7.)

hagyományosnak tekintett keresztény-katolikus tant védelmezi a vele szemben fellépő felfogások ellenében, vagyis tartalmilag nem, csupán formailag – sziporkázó stílusában – mutat filozófiai és elméleti önállóságot.

Ha összevetjük e két szerző felfogását, stílusát és közéleti publicisztikájukat, gyümölcsöző eredményekre juthatunk a köztük feszülő ellentétekből és a mégis oly hasonló közéleti gondolkodásukból. Scheler elvi alapon angolelles volt („*Los vom England*”, miként kiáltványszerűen közli, Scheler 1915, 335), mivel Anglia a németiség egyetemes „kulturmissziójának” legnagyobb ellensége. Ezzel szemben Chesterton „Berlin barbarizmusáról” ír, s kijelenti: „Nyilvánvaló, hogy a német az utolsó nép, amelyre rá lehetne bízni ezt a [világcivilizáló] feladatot. Fizikailag éppúgy rövidlátóak, mint erkölcsileg.” (Chesterton 1914, 57.) Másfelől felkészültségét, elmélyültségét, alaposságát és erejét tekintve Scheler igazi német filozófus volt. Chesterton pedig igazi angol gondolkodó humorát, találó gondolkodását, közéleti elkötelezettségét, és mégis világos, alapos tudományosságát nézve. Mindketten alámerültek az I. világháború körül kialakult közéleti vitákban, és gondolataikat igyekeztek a lehető legszélesebb kör számára hozzáférhető formában és stílusban közreadni. E vonalon Chesterton volt a sikerebb, hiszen ő író, költő, művész is volt; Scheler számára – noha stílusában már korábban is megfigyelhető a könnyed, olvasmányos fogalmazásmód – a közéleti publicisztikában szükséges stílus átvétele nagyobb lépést jelentett.

B) KÜLÖNBSÉG A NAPI PUBLICISZTIKA, AZ AKTUÁLIS KÉRDÉSEKRE ÖSSZPONTOSÍTÓ PUBLICISZTIKA ÉS A KÖZÉLETI ESSZÉ KÖZÖTT

Chesterton példája mutatja, hogy a logikusan, elvszerűen, viszonylag rendszeresen és módszeresen gondolkodó személy képes a magasabb irodalmi formák jellemzőit a glosszáig elmenően a pub-

licisztikai műfajra alkalmazni. Ez ritkaságnak számít. A glosszától, a jegyzettől átlépni a kritika vagy még inkább a publicisztikai esszé szintjére komolyabb lépésnek tekinthető, mint megfordítva. Aki jól ír, miként Chesterton, annak viszonylag könnyű feladat a tehetségét a kisebb műfajokban is kipróbálni, de a publicisztikai esszé avatott alkalmazója nem találhatja könnyűnek a jegyzet vagy a glossza műfaját. Ez utóbbiakhoz sajátos tehetség szükséges, aminek része a mélyebb összefüggésektől, az erősebb konzisztenciától való eltekintés képessége is. Ez utóbbi teszi lehetővé egyébként a kisebb műfajok elfajzását vulgáris, támadó, igaztalan kampányzurnalizmussá. A publicisztikai esszé formái akkor alkalmazhatók sikeresen, ha a szerző, az írói véna mellett, logikusságra, rendszerességre, elvszerűsége és értékközpontúságra törekszik.

C) KÜLÖNBSÉG A SZÉPIRODALMI ESSZÉ, A FILOZÓFIAI GONDOLATMENET ÉS A KÖZÉLETI ESSZÉ KÖZÖTT

Chesterton kapcsán láthatjuk, hogy a közéleti publicisztikának van olyan műfaja, amelyben a szépirodalmi igény, a stílusos előadásmód a közlendő szerves része. Felmerül a kérdés, hogy mi különbözteti meg a közéleti esszét a szépirodalmi esszétől vagy a filozófiai gondolatmenettől. Az utóbbi vonatkozásában felmerül, hogy csak ritkán kíván stílusbravúrral szolgálni. Kétségtelenül léteznek olyan szerzők, akik a kettőt a legmagasabb szinten egyesítették; Scheler mellett elsősorban Friedrich Nietzsche neve kívánczik ide, akivel Scheler versenyre akart kelni, „a keresztény Nietzsche” rangját kívánta elérni. Nietzsche talán a legmetszőbb hangú prózai orátor, aki egyben a filozófiai gondolkodás csúcseit is elérte. Őt megelőzően nagytővel kereshetjük a hasonló, kettős jelentőségű személyeket, és akár Platónig is visszamehetünk az időben, hogy hasonló génuszra bukkanjunk. Ám Platón vagy Nietzsche, minden közéleti kötődésük ellenére, mégsem tarthatók közéleti publi-

cistának; ehhez mindenkor túl tágas az a távlat, amelyben gondolataikat kifejtik.⁴

A nagyszabású távlat a filozófiai esszé legfennköltebb képviselőit megkülönbözteti a közéleti esszéistától; aki a szépirodalmi esszéistától éppen abban különbözik, mint amiben a filozófiai esszéista ötle. A közéleti esszé ugyanis nem metaforikus és nem specifikus; nem történetet ad elő, hanem probléma-összefüggésekre reflektál; ezért nem merőben szépirodalom, amely bemutat, narratívát ad közre, hanem leíró-elemző műfaj, ha stílusa szépirodalmi jegyeket visel is magán. Ám ez a leíró-elemző előadásmód mégsem hatol a fogalmi és történeti általánosság és átfogóság azon régióiba, ahol a filozófiai esszé mozog, hanem megmarad az aktuális kérdések által körülírt, megnyitott távlat belátható magasságában. Fontos példa itt Thomas Stearns Eliot (1888–1965) esszétermése, mivel egyes írásaiban a közéleti, elvi, rendszeres, módszeres, mégis szépirodalmi stílusú közlést lenyűgöző erővel kapcsolta össze. A totalitarizmus európai felemelkedésének ellenszereként a keresztény értékekhez, eszmei, morális és nem utolsósorban politikai hagyományaihoz való visszatérést sürgette (Eliot 1933, 1968).⁵

⁴ Főképpen a reneszánsztól kezdve sok kiemelkedő stílusú szerzőt találunk, például Campanellát vagy Machiavellit, akik mindenképpen befolyásos szerzők. A témánk szempontjából fontos, emberileg kiemelkedő Montaigne filozófiaiag inkább szimptomatikus, semmint jelentős – legtalálhatóbb megjegyzései nem lépnek túl a realiztikus-szarkasztikus megfigyeléseken. (Annak leszögezése például, hogy a királyok, sőt a hölgyek is járnak ürítkezni, talán az udvari modorosság közegeben meghökkentő, ám például Boethius egy évezreddel korábban már Krisztusról is kijelentette.) A nagy áttörés Rousseau nevéhez köthető, aki avatott zeneszerzőként stílusában is egyedülálló. Őt követően a jelentős gondolkodó stílusművészek száma egyre csak növekszik. Egyesült államokbeli szakavatott ismerőseim szerint Richard Rorty akár Nietzsche-t is felülmúlja stílusosságban – az, hogy tartalomban is, egyelőre vitatható.

⁵ További, noha jelentőségében szerényebb példaként hadd hivatkozzam itt saját írásomra, amely azonos című kötetemben jelent meg *Karácsony az Andok felett* címmel (Mezei 2010b, 56 skk.) Itt egy konkrét utazásélmény kapcsolódik össze a

D) A KÖZÉLETI ESSZÉ ALAKVÁLTOZÁSAI

A közéleti esszé tehát filozófiai és szépirodalmi forrásokból merít; aktuális kérdésekből kiindulva széles perspektívában gondolkodik, de tartózkodik attól, hogy a filozófia részletességét, általánosságát, rendszerességét elérje. Megáll egy ponton, nem lép tovább; ezért is a legkiválóbb közéleti esszéisták egyben jelentékeny, bár nem feltétlenül jelentős gondolkodók. Ha megvizsgáljuk a legbefolyásosabb esszéírókat, meglepve tapasztaljuk, hogy közülük sokan inkább konzervatív, szkeptikus, olykor vallásos meggyőződésűek. A „konzervativizmus”, ha jól értjük, nem egy már meglevő dogmatikus, beszűkült, ideologikus védelmét, hanem a történelmi, az eszmei, a logikus, a morális, az összemberi organikus egységét, dinamikus folytonosságát jelenti. A konzervativizmus az egységet szolgálja (*servare*), mégpedig azzal a szétszakító, leszűkítő, kiszorító, ebben az értelemben analitikus mentalitással szemben, amely elfordul az élő hagyománytól és egy képzelt jövőre hivatkozva a szakítást deifikálja (Mezei 2003, 294–307). Így értve a konzervativizmust, vagyis tagadva annak ideologikusságát és kiemelve az organikus-dinamikus folytonosság eszméjét, úgy találjuk, hogy a közéleti esszéirodalom legjelentősebbjei ebbe a körbe tartoznak. Francis Bacon, Michel de Montaigne, John Dryden, David Hume, Matthew Arnold, Ralph Waldo Emerson, Friedrich Nietzsche, Ludwig Klages, José Ortega y Gasset, Max Scheler, Paul Valéry, T. S. Eliot, Albert Camus, G. K. Chesterton, Christopher Dawson, Clive Staples Lewis, Michael Oakeshott, Russell Kirk, John Lukacs (Lukács János), Thomas Molnar (Molnár Tamás), Jáki Szaniszló (Stanley Jaki), Christopher Hitchens, Roger Scruton – csak néhány ismert nevet kiragadva a hosszú listáról – olyan szerzők, akik az esszét konzervatív, olykor kifejezetten vallásvédő vizsgáldás for-

politikai események felvetésével egy olyan történelmi távlatban szemlélve, aminek megnyílását csak a filozófia- és eszmetörténet széles körű ismerete tehet lehetővé.

májaként használták. Hasonló a helyzet a magyar irodalomban is: Hamvas Béla, Cs. Szabó László, Halász Gábor, Gondos-Grünhut László, Németh László vagy újabban Láncki András – akinek *Konzervatív kiáltványa* a magyar konzervatív esszében fordulópontot jelentett 2002-ben – konzervatív, értékelvű szerzők.

Bőven vannak olyan esszéírók is, akik progresszivisták nézeteit hangoztatták, Voltaire-től kezdve Walter Benjaminon keresztül Noam Chomskyig. Esetükben inkább az önálló véleményformálás jellemző, semmint az ideologikus progresszizmus. Megkockáztatom a feltevést, hogy a legjelentősebb esszéírók között azért találunk oly nagy számban konzervatív szerzőket, mert az esszé műfajának jobban kedvez az önvizsgáló, kérdéseket feltevő, körültekintően eljáró, organikus gondolkodásra serkentő attitűd, semmint az ideologikus progresszizmusból adódó program-szerűség, a kirekesztésre hajló deklamáció. Ebből adódik, hogy a vallásvédő konzervatív esszé, mint Chestertoné vagy C. S. Lewisé, erőteljesebb hangon szólal meg, mint a progresszizmus képviselőié, amely gyakran híján van az önreflexiónak, a töprengésnek, az összefüggésekben tájékozódó, organikus gondolkodásnak. A progresszvista esszé leginkább azon maradandó súlypontoknak van híján, amelyek valamiképpen örökkévalók, mindig velünk vannak, és amelyekhez a konzervatív közéleti esszé újra meg újra visszatér, amelyeket mindenkor új fénybe helyezve tár fel.⁶

Kevesen foglalták össze oly tömören és pontosan a gondolkodás alakváltozásait és azok összefüggését egymással, mint Oakeshott (1901–1990). Brit gondolkodóként erőteljesen hatott az amerikai konzervativizmusra; különösen igaz ez 1956-os, *On Being*

⁶ Vannak természetesen olyan szerzők is, akiket nehéz egyértelműen elhelyezni a konzervatív és a progresszvista körök valamelyikében. Ilyen Bibó István, aki alap-gondolataiban progresszvista, de morális felfogásában konzervatív. Ilyen Várkonyi Nándor, aki alapfelfogásában konzervatív, de erős nála a történelmi változás mint haladás gondolata. Vagy ilyen John Kekes, aki alapmeggyőződéseiben kifejezetten konzervatív, de történelemértelmezésében progresszvista.

Conservative című írására, amely az USA-beli konzervatív ébredés egyik fontos műve volt. Oakeshott konzervativizmusa pontosan azt az organikus folytonosságot hangsúlyozza, amely az ideologikus-analitikus izoláció okozta sebek gyógyítására vállalkozik; a barátság, a szeretet, a szépség állandóságát kívánja.⁷ *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind* című írása, azokat a különböző módokat vagy „szólamokat” foglalja össze, amelyekben az emberiség beszélgetése-gondolkodása megnyilvánul (Oakeshott 1991). E hangok ebben az áttekintésben szerves egységet alkotnak a tudományostól az érvelőn, meggyőzni akarón keresztül a szépirodalmi, költői módig. E módok egységét az a fajta gondolkodás adja, amely ebben a magvas esszében kifejeződik (vö. Molnár A. K. 2001, 33–35).

E) A KONZERVATÍV KÖZÉLETI ESSZÉ ÁTFOGÓ TÉMÁI

A közéleti publicisztika legmagasabb formája, a közéleti esszé ennek megfelelően az organikus gondolkodásra támaszkodik, amely logikus, rendszeres, elvszerű és értékközpontú. Különösen érvényesül ez az organikusság a konzervatívnak nevezhető, noha tartalmilag és formában igen változatos publicisztika körében. A konzervatív közéleti esszé, az aktuális vonatkozások mellett – amelyek lehetnek napi politikai események, kulturális fejlemények, publikációk, előadások – jelentős hangsúlyt helyez a maradandó témákra. E témákat mindig az adott összefüggésben, az aktuális viszonyokból kiindulva fejti ki. Ez a helyzet a konzervatív közéleti

⁷ „Verweile doch, du bist so schön!” (*Faust*, Kálnoky László fordításában: Oly szép vagy, ó, ne szállj tovább!) – ez a goethei mondat az oakeshotti organikus konzervativizmus mottója lehet (Oakeshott 1991). Lásd továbbá az Oakeshottól tartott 2006-os konferenciát és a publikált anyagokhoz írt előszót a *Modern Age*-ben: <http://www.firstprinciplesjournal.com/articles.aspx?article=172&loc=fs>, utolsó letöltés: 2013. január 5.

esszének sajátos önsúlyt, stabilitást kölcsönöz, ugyanakkor mégis mozgékonyá teszi, mivel az állandó témákat a szerző új összefüggésben világítja meg. Az alábbiakban egy nem kimerítőnek, csupán jelzésértékűnek szánt listát közlök azokról a maradandó témákról, amelyek a konzervatív közéleti publicisztikában rendszeresen visszatérnek. Fontos megjegyezni, hogy ezek egymással sokféleképpen összekapcsolódva, mindig egy konkrét történeti helyzet perspektívájában alkothatják a konzervatív közéleti esszé anyagát.

A táblázatban a „téma” a visszatérő tárgyra utal; a „mód” a konzervatív esszé jellemző (noha nem kizárólagos) hozzáállására; a „példa” jellemzőnek szánt, de az említetteken túl számos további nevet is lehet találni, s a megnevezett szerzők több téma mellett is feltüntethetők.

<i>Téma</i>	<i>Mód</i>	<i>Példa</i>
állam	szilárd	Alexander Hamilton
élet és halál	töprengő	Ortega y Gasset
ember	szkeptikus	C. S. Lewis
érték	szilárd	Max Scheler
érzelem	szkeptikus	Michael Oakeshott
hagyomány	hangsúlyos	Christopher Dawson
idő	szkeptikus	James McAuley
irodalom	szkeptikus	T. S. Eliot
Isten	szilárd	John Henry Newman
karakter	szkeptikus	John Adams
közösség	hangsúlyos	Alasdair MacIntyre
közélet	hangsúlyos	Russell Kirk
kultúra	hangsúlyos	Eric Voegelin
önmaga	szkeptikus	Ralph Waldo Emerson
politika	szkeptikus	Irving Kristol
sokféleség	töprengő	Michael Oakeshott

Téma	Mód	Példa
sors	töprengő	Eric Voegelin
tekintély	hangsúlyos	Robert Nisbet
történelem	szkeptikus	John Lukacs
tudomány	akkurátus	Stanley Jaki

Ezek a témák, vagy legalábbis közülük több, gyakorta felmerülnek a kortárs magyar konzervatív közéleti publicisztikában is olyan szerzőknél, mint Ablonczy Balázs, Balázs Zoltán, Békés Márton, G. Fodor Gábor, Horkay Hörcher Ferenc, Lánczi András, Megadja Gábor, Molnár Attila Károly stb. A progresszivisták közéleti esszéinek azonban nincsenek jól meghatározott, maradandó témái, amelyekhez mindig visszatérhet; elfordul ezektől, egy lineárisan elképzelt haladást preferál, amit a történelmi összefüggéstől izoláltan, magába záródva, elkülönülve szeretne előmozdítani. Az önreflexió helyét itt a beszűkülés váltja fel, az organikusságát a kizárólagosság, a logikus, rendszeres és módszeres, alkotó-keletve kreatív gondolkodását pedig, nem egyszer és nem kétszer, a „cant”.⁸

⁸ A „cant” fogalmának meghatározása, kifejtése Scheler érdeme. Röviden: a „cant” (angol jelentése: 'nem őszinte, félrevezető beszéd') a rendszerszerűvé tett huzugság, amit úgynevezett jó lelkiismerettel lehet gyakorolni; nagyjából a *Lebenslüge* megfelelője, de nem az egyéni életre, hanem egy objektívnek tartott összefüggésre, például történelemfelfogásra vonatkozik. Egyik kedvenc példám az, amikor a 2000-es évek elején egy angol professzor – öntudatos angolként – előadásában morális felháborodással kommentálta a spanyolok egykori gyarmatosító törekvéseit. A „cant” a mai értelemben vett „ideológia” pszichológiai alapformájának a megnevezése. Scheler zseniálisan fejt ki a „cant” lényegét, mutatja meg kulturális gyökereit és érvényesülését a közéleti-politikai diskurzusban. Míg a „cant” egy formáját már Nietzsche is megnevezte és minden bizonnyal a korára jellemző keresztény beszédmódra értette, a „cant” ma már a progresszivisták megnyilvánulások központi jellemzőjének tekinthető (Scheler 1915, 385 sk.).

A legfontosabb konzervatív periodikák kialakulása és vezető alakjaik az Egyesült Államokban

Az amerikai konzervatív publicisztika áttekintéséhez két módszer kínálkozik: az egyik szerint kiemelkedő személyekre összpontosítunk, és rajtuk keresztül mutatjuk be a miliőt. A másik eljárásban a konzervatív fórumokat tekintjük át, és azok szerzői körét vesszük alapul a kultúra bemutatásakor. Miután a XX. századi konzervatív esszé az Egyesült Államokban jelentős mértékben fórumokhoz kötődött, a második lehetőséget követem. A vizsgált időszak egybevág az amerikai konzervativizmus „alapító atyjának”, Russell Kirknek a tevékenységével (1954–1994). Az időszaknak természetesen voltak előzményei és megvan a mai folytatása; míg az előzményeket megvizsgálom, a közelmúlt és a kortárs helyzet elemzését egy további tanulmányban fogom elvégezni.

A) AZ AMERIKAI KONZERVATÍV ESSZÉ GYÖKEREI

Az amerikai konzervativizmus gyökerei az angol konzervativizmusra nyúlnak vissza. E kapcsolat mindenkor világos volt, de a legerőteljesebben mégis Russell Kirk (1918–1994) mutatta meg *The Conservative Mind* című korszakos könyvében, amely 1953-ban jelent meg első ízben. Kirk csele, ha szabad így fogalmaznom, az volt, hogy a brit és egyesült államokbeli konzervativizmust közös történetként fogta fel. Burke-től indulva a történeti vonalon eleinte csak brit (angol, skót, ír) konzervativizmusról beszélhetünk; az amerikai konzervativizmus egyszerre hagyományhű, vallásközeli és mégis szabadságharcosan liberális. Kirk így foglalja össze a brit-amerikai konzervativizmus közös kialakulását:

„Canning, Coleridge, Scott, Southey és Wordsworth politikai elveiket Burke képzeletének köszönhették. Hamilton és John Adams Burke-öt már amerikai szemmel olvasták, és Randolph a burke-i eszméket a déli államok helyzetére alkalmazta. Burke francia tanítványai alkották meg a »konzervatív« kifejezést, amelyet Crocker, Canning és Peel a nagy pártra tartottak alkalmazhatónak, mely már nem volt tory vagy whig, miután Pitt és Portland egyesítették erőiket. Tocqueville Burke elgondolásait saját liberális céljaira használta fel; Macaulay e felfogás átalakító erőit vette át. S e személyek a Burke életművén alapuló hagyományt átadták a következő nemzedékeknek.” (Kirk 1953, 6.)

Kirk könyvének erénye és egyben gyengéje is, hogy előadásában mintegy fél lábbal az Atlanti-óceán nyugati, másikkal meg a keleti partján áll. E megközelítés joggal vált ki kritikát, noha elbeszélésének minden pontján alaposan bemutatja az adott szerző vagy eszme brit, illetve amerikai változatait. Mégis felmerül az olvasóban a kérdés, hogy az amerikai konzervativizmus nem képvisel-e önálló világot, amelynek gyökerei visszanyúlnak Burke-re, de ugyanígy a francia felvilágosodásra, a klasszikus hagyomány egészére, a puritanizmus individualizmusára és a belőle fakadó szabadságkultuszra. A jelen közegben nincs módom alaposan megvizsgálni a kérdést, hogy az amerikai konzervativizmus mennyiben önálló fejlemény; hipotézisem szerint a szoros nyelvi és kulturális kapcsolatok ellenére önálló fejezetről beszélhetünk, amely mára a leglényegesebb pontokban élesen különbözik a hagyományos brit konzervativizmustól. Amit Kirk közösségnek látott, az leginkább egy szellemi kör kulturális *törekvésének* tekinthető. Ez a kör ma már a paleokonzervativizmus nevet viseli; s a belőle kialakult neokonzervativizmus már tisztán amerikai jelenség. Ez utóbbiban csak egyetlen gyökér a brit kapcsolat; legalább ilyen erős a bevándorlók sokféleségéből, nyelvi és kulturális eltéréseiből eredő sajátosság. E szempontból maga Kirk is egyfajta bevándorlónak tűnik, aki a régi brit konzervativizmust hozza vissza (tanulmányi idő-

szakát követően) a honi Michiganbe, és visszakapcsolja a meglévő amerikai konzervatív hagyományok, a federalizmus, az amerikai „whiggery” és a vallási hagyományok fenntartását szorgalmazó törekvések körébe.

Ha az amerikai konzervativizmus sokféle gyökérből táplálkozik, ha e gyökerek a különféle európai forrásvidékek talajába mélyednek, kérdés, hogy miképpen alakulhat ki egyfajta szellemi, elvi egység. Kimondható, hogy az időleges egységet éppen az a perspektíva teremtette meg, amelyet Kirk könyve tárt fel a XX. század derekán. Sem ezt megelőzően, sem a mai helyzetben (amikor a neokonzervativizmus már lecsengeni látszik) nem tartom kézzelfoghatónak az angolszász konzervativizmus egységét, különösen az amerikai hézagatlan betagolódását a brit hagyományokba, mivel az amerikai konzervativizmus eredetileg is sok forrásból táplálkozott, és ma ugyancsak jelentős átalakulásokat mutat (lásd a szerkesztő bevezetését, Zuckert 2011). Ami azonban a jelen összefüggésben érdekes, az annak az időleges egységnek a létrejötte, amely az ötvenes évektől kezdve bontakozott ki és mintegy három évtizeden belül világpolitikai jelentőségű eredményre vezetett: az amerikai politika megváltozásához és győzelméhez a Szovjetunióval szemben.

A konzervativizmus fő forrásai a vallásosság, a politika morális felfogása, az egyéni és közösségi, a polgári és gazdasági szabadság védelme, a központosítás és a zsarnokság elvetése, a „jó rend” fenntartása, végül az amerikai küldetéstudat megformálása. Ennek kapcsán érdemes arra figyelni, hogy az amerikai történelem több mint két évszázada az extenzív és az intenzív fejlődés fázisaiból tevődött össze. Az extenzív fejlődés a területi gyarapodást, a nem amerikai hatalmak elleni győztes küzdelem időszakait jelentette: a britek, a franciák (a „kvázi háború” idején), később a spanyolok, a XX. században pedig a németek, a japánok és az oroszok ellen. Az intenzív fejlődés az expanzió során elnyert új erőforrások beépítését hozta az amerikai politikai, jogi, gazdasági és katonai rendszerbe. Megfigyelhető, hogy az intenzív időszakokban

megegyesül a konzervatív értékrend, amelynek képviselői ekkor jelentősebb befolyáshoz jutnak; az extenzív időszakokban ez a befolyás gyengül, az imperializmus és a társadalmi dinamizmus következtében a figyelem inkább a progresszív felfogások felé fordul.

E sémának megfelelően az amerikai konzervativizmus, miközben számos eleme folytatólagosan jellemzi az amerikai tudatot, jelentékeny szerephez jutott a függetlenségi háborúk lezárását követően. A gazdasági fejlődés nyomán kialakult Észak–Dél konfliktus a konzervativizmus egyik fő erőforrásának, a déli agrárizmusnak a kiszorítását is jelentette. Az amerikai imperializmus fokozatos felemelkedése a polgárháború lezárása (1865) után a konzervativizmus visszaszorulását hozta, amit még jobban felerősített az I. világháborúban való döntő részvétel és az ennek nyomán kialakuló amerikai globális uralom. A II. világháború az Egyesült Államokat a világ első számú hatalmává emelte, ám az expanzió kiterjesztését megakadályozta a kommunista államok hatalmas tömbjének felemelkedése; ebben a helyzetben pedig ismét előtérbe kerültek a konzervatív eszmék mint a zsarnokságot elvető és a társadalmi stabilitást megerősítő felfogás elemei. Hamarosan olyan jelentőségre tettek szert, ami elvezetett az USA eddigi legnagyobb győzelméhez, a Szovjetunió széthullásához. Míg ebben a folyamatban a konzervativizmus döntő szerepet játszott, az 1990 után megerősödő neokonzervativizmus a konzervatív értékek és felfogások visszaszorulását segítette elő. A mai helyzetben az amerikai imperializmus kiteljesedésének a folyamatában találjuk magunkat, amely ismét hátrányosan érinti a konzervativizmus erős képviselőit. Ám a mai expanziós politika („war on terror”) alapjaiban mégsem változtatta meg az amerikai tudat határozottan konzervatív szerkezetét, a függetlenség, az önkormányzat, a biblikus vallásosság, a küldetés tudat és az ezekre épülő, önálló tradíció fontosságát (lásd Henrie 1993, Carey 2005).

E hullámmozgásban a legérdekesebb a konzervativizmus felemelkedése a II. világháború után, a Szovjetunió elleni győzelemhez való döntő hozzájárulása, majd feloldódása az imperializ-

mus új korszakának igényei szerint. Ez a korszak „Ronald Reagan forradalma” (Troy 2009).⁹ A konzervativizmus hagyományhűsége, vallásossága, önvizsgáló szkepticizmusa, az utópikus felfogások elutasítása a XIX. század végi és XX. század eleji Egyesült Államokban csupán gyenge visszhangra talált. A felpörgő oktatás, újságírás, könyvnyomtatás, majd a telekommunikáció fokozatos elterjedése közegében a konzervativizmus e jellemzői nem voltak képesek átütő erővel megszólalni. Mégis, olyan személyiségek, mint Henry Adams, T. S. Eliot, Allen Tate, Andrew Lytle, Donald Davidson, Irving Babbitt, Paul Elmer More vagy George Santayana, azt a konzervativizmust jelenítették meg, amely a fentiekben tárgyalt közéleti esszé legkiválóbb darabjaival szolgált. Adams, Babbitt, More vagy Santayana egymástól meglehetősen eltérő gondolkodók: Adams a puritán konzervativizmus, Babbitt az értékelvű humanizmus, More a vallásos humanizmus, Santayana pedig a szkeptikus, messze tekintő bölcselő szempontjából formálta meg munkáit, amelyek tanulmányozása ma is különösen érdekes. Adams utazó volt, önéletrajzíró, társadalmi gondolkodó; Babbitt és More szembefordultak a szekuláris, utópisztikus, ideologikus gondolkodással. Gondolkodóként a legizgalmasabb közülük azonban Santayana, talán az ő munkái tűnnek leginkább időtállóknak.

Santayana (1863–1952) a két világháború közötti időszak legjellegzetesebb amerikai gondolkodójaként – a Yale Egyetemen tanult és tanított éveken át – nem amerikai származású volt: spanyolnak tudta, vallotta magát. Noha befolyása elmaradt amerikai progresszivitás egyes képviselői, William James vagy John Dewey hatásától, filozófiailag mélyebb, eredetibb alkotónak tűnik. Pragmatizmusa idealisztikus, materializmusa a vallásra nyitott,

⁹ Reagan aktív életideje jórészt egybeesik a modern amerikai konzervativizmus felemelkedésével, amelynek az Egyesült Államok 40. elnöke elkötelezett támogatója volt, miként ezt mások mellett a Russell Kirkhöz fűződő személyes kapcsolata is mutatja. „Reagan forradalma” a Szovjetunió legyőzése mellett egy hatalmas pozitív fejleményt is hozott, a Kínával való kiegyezést.

szkepticizmusa istenkereső, írói stílusa megragadó. Santayana nem jelentéktelen sikere egy új mozzanat megjelenését jelzi az amerikai szellemi életben, ezen belül a konzervativizmusban: az európai emigránsok feltűnését, akik döntő hatást gyakorolnak az amerikai fejlődésre.¹⁰ A folyamat a két világháború közötti időszakban gyorsul fel, de jelentőssé különösen 1945 után válik, amikor a konzervativizmus fontos személyiségei között egyre több az európai áttelepülő. Eric Voegelin, Yves Simon, Leo Strauss, Hannah Arendt, Friedrich Hayek, Waldemar Gurian, Thomas Molnar, John Lukacs, John Kekes (Kékes János) immigránsok; Étienne Gilson vagy Jacques Maritain csak látogatóként kerültek az USA-ba, befolyásuk mégis jelentős; Alasdair MacIntyre és számos más kortárs személyiség áttelepülők, akik az amerikai oktatás és kutatás fontos szereplői lettek, s mind a mai napig formálják az amerikai szellemi életet.¹¹

Az amerikai angol próza oly mesterei, mint az említettek közül Santayana vagy a maiak közül Richard Rorty, sokban különböznek a nem angol anyanyelvű bevándorlóktól, akiknek alkotásai nem léphettek fel szépirodalmi igényvel. Ám a nagy számban kialakuló publikációs fórumok szerkesztői minden erejükkel azon voltak, hogy a bevándorlók stílusbeli hiányosságait kiküszöböljék és az amerikai közéleti publicisztika és esszéirodalom szerves részévé tegyék őket. Sokan, miként Voegelin, Strauss vagy Simon, soha nem beszélték az angol nyelvet erős akcentus nélkül; írásaikban mégis jelentőset alkottak, és hatásuk is ennek megfelelő volt.¹²

¹⁰ Ezeknek az elemeknek az ötvöződése jellemzi Santayana késői, de hatalmas sikert hozó, önéletrajzinak mondott regényét, *The Last Puritan*.

¹¹ A jelen kötetben ez indokolja olyan szerzők szerepeltetését, mint Maritain, Rougemont, Gurwitsch, vagy Raeymaeker. E személyek munkája jelentős hatást gyakorolt az Egyesült Államok konzervatív publicisztikájára.

¹² A beszédmódjukra vonatkozó információ olyan személyektől származik, akik élőben hallgathatták őket.

B) AZ EGYES KÖZÉLETI FÓRUMOK JELENTŐSÉGE

Az amerikai konzervatív esszéirodalom nem utolsósorban befolyásos folyóiratok, magazinok hasábjain jelent meg. Olyanokra gondolunk itt, mint a *The Bookman* (alapítva 1895), *The American Review* (1933), *The Review of Politics* (1939), *Human Events* (1944), *The Freeman* (1946), *National Review* (1955), *Modern Age* (1957) stb. Ezek mellett még számos további orgánus is létrejött, amelyek a napi vagy heti publicisztika fórumaként a konzervativizmus politikai eszméit terjesztették, mint például a *National Review* vagy a *Weekly Standard*. Ez utóbbiak közelebb állnak a napi politika világához, és elvi háttérük, a politikai kurzushoz való viszonyuktól eltérően, nem teljesen egyértelmű. Velük szemben a 2002-ben létrejött *The American Conservative* a hagyományos, elvhű konzervativizmus újabb szócsöve kíván lenni.¹³

A *Bookman* az amerikai konzervatív esszé első befolyásos fóruma, amely 1933-ig állt fenn (utolsó szerkesztője, Seward B. Collins a folyóirat utódjaként alapította meg *The American Review*-t 1933-ban). A *Bookman* igazi közéleti-irodalmi folyóirat volt a legkiválóbb nevekkal, a legszélesebb, nemzetközi kitekintéssel, magas szintű szerkesztői munkával.¹⁴ Politikai-közéleti irányvonalában egyesítette a klasszikus és modern törekvéseket, a mérsékelt konzervativizmust képviselte, míg fennállása utolsó szakaszában, a harmincas években radikálisabbá vált. Működését mégis leginkább Irving Babbitt (1865–1933) irányvonalához kötik. Mint említettem, korának egyik kiváló esszéistája, irodalmára volt, aki kivételesen nagy erudícióval érvelt egy humanista, az általa javasolt kifejezéssel: neohumanista ideál mellett, amelynek legfontosabb eleme az elegancia, a szó latin értelmében: választékosság, a szél-

¹³ Az újabb konzervatív fórumok kialakulásáról és szerzői gárdájáról lásd: Nash 1996, 434–444.

¹⁴ A *Bookman* sok száma elérhető a www.archive.org portálján.

sőségektől való mentesség, a közép, a mérséklet, a kiválóság, az átfogó, humanisztikus műveltség képviselője és védelme az anarchisztikus törekvésekkel szemben. Babbitt az utóbbiakhoz sorolta a szocializmus, a liberalizmus irányzatait. Életműve jó példája a mértéktartó amerikai konzervativizmusnak, amely a legátfogóbb (ámbr olykor sematikus) műveltség alapján nyilatkozik meg, az európai-nyugati fejlődés szerves folytatására törekszik, és a disztribucionizmus alapján elutasítja az utópisztikus, zabolátlan törekvéseket, jelentkezzenek ezek akár az individualista kapitalizmus vagy a tirannikus szocializmus formáiban.

Az *American Review* egyfelől folyamatosságot jelent a *Bookmannal*, másfelől az amerikai konzervativizmus jobbratolódásának a dokumentuma. Központi témái jórészt megegyeznek a konzervativizmus hangsúlyos tárgyaival: kereszténység, egyéni és gazdasági szabadság, a központosítás elutasítása, antitotalitarizmus, illetve az amerikai expanzió támogatása (az utóbbi terén nagy különbségek mutatkoznak a konzervativizmuson belül az izolacionisták és az expanzionisták között). Paleo- vagy ókonzervatívnek nevezett felfogása élesen különbözik a humanista konzervativizmustól, mely utóbbira jó példa a More–Babbitt–Santayana–Kirk-csoport és a velük rokon személyiségek, fórumok törekvései. Az *American Review*, noha a vezető amerikai konzervatív fórumok között szerepel, politikai és társadalmi szempontból korlátozott hatású. Ezzel együtt megállapítható, hogy konstitucionalizmusának változatai az amerikai konzervatív fórumok mindegyikét jellemzi valamilyen módon.¹⁵

Érdemes összevetni az 1933-ban indított *The American Review* és az 1939-ben alapított *The Review of Politics* felfogását, eszméit, illetve módszertanát. Mivel az utóbbiról alább még részletesen szölok, itt csupán arra hívom fel a figyelmet, hogy az utóbbi folyóirat nem csak eszméiben különbözik az előbbtől. Mindkét fórumra,

¹⁵ Lásd: <http://www.thenewamerican.com/about>, utolsó letöltés: 2013. január 3.

legalábbis kezdeti időszakában, a határozott antitotalitarizmus, a keresztény eszmék felvállalása, az amerikai alkotmányosság, a szabadságjogok és a demokrácia védelme volt jellemző. Ám az írá-
sok akadémiai minőségében egyre élesebb különbség mutatkozott, ami a két fórum fokozatosan kirajzolódó sajátosságából adódik, tekintettel a *Review of Politics* akadémiai jellegére. E különbség az eszmék körére is kiterjedt: a hatvanas évek folyamán az amerikai konzervativizmusban fokozatosan szélesedő hasadék jelentkezett a reformista és a fundamentalista irányzat között. Míg az előbbi a politikai és kulturális realitásokból kiindulva árnyalta eszmei álláspontját, az utóbbi a konzervativizmust egyre inkább alapvonalakban kívánta fenntartani, nem engedett antitetikus hangvételéből, és ebből következően egyre inkább elszigetelődött. Az a tény is kifejezi ezt a folyamatot, hogy a *National Review* befolyásos szerkesztője, William F. Buckley, Jr. 1962-ben élesen elhatárolódott a John Birch Society irányvonalától, amely mind a mai napig kiadja az *American Review*-t. Buckley szerint ez az irány elveszítette kapcsolatát a „józan ésszel” (Buckley 2008).

A *Review of Politics* 1939 januárjában indult az egyik vezető amerikai katolikus intézmény, a Notre Dame-i Egyetem periodikájaként. Története, miként más, hasonlóan hosszú időn át fennálló orgánumé, több szakaszra osztható.¹⁶ Az első 1954-ig, az alapító-főszerkesztő, Waldemar Gurian haláláig tartott. A második szakasz nagyjából a II. vatikáni zsinat befejezéséig, amikor a korábban követett elvek egy részét félre kellett tenni és a célkitűzéseket is át kellett fogalmazni. A harmadik szakasz a hatvanas évek végétől napjainkig tart, mely időszakban a *Review* írásai a tekintélyes akadémiai publikációk közé emelkedtek. Irányvonala a keresztény tradicionalizmus felől fokozatosan a nyitott, liberális kultúrtörténeti irányba fordult. Gurian (1902–1954) felfogása egyszerre antiliberális, antiszocialista és tradicionalista-katolikus. Mint

¹⁶ Lásd ehhez kötetünk utolsó, James McAdams által jegyzett tanulmányát.

„katolikus publicista” (a kifejezést hangsúlyozza) Gurian az örök értékeknek az ideológiákkal szembeni felmutatását tartotta legfontosabb feladatának. Ezek a kereszténység hagyományos értékei, amelyeket védeni és képviselni kell nemcsak a kommunista ateizmussal, hanem a liberális szocializmussal szemben is (McAdams 2007).

A *Review* helyzete már alapításától kezdve sajátos volt, amit a katolikus egyház USA-beli helyzete határozott meg. Itt a katolicizmusnak egyszerre kellett egyházhűnek és nyitottnak mutatkoznia, egyszerre kellett képviselnie az örök értékeket és elfogadnia a liberális demokrácia alapjait. Ez az irányvonal kiválóan fogalmazódott meg a *Review* egyik legaktívabb publicistája, Yves R. Simon írásai-ban. Simon politikafilozófusként tevékenykedett, munkái ma is kiválóan használhatók; a hatvanas évekig egyenesen úttörőnek számított enyhén kritikus, mégis elvhű felfogása. Mesterétől, Jacques Maritaintól abban is különbözött, hogy világosan észlelte az amerikai társadalom igényeit, és ezeknek igyekezett is eleget tenni a tekintély és a demokratikus rend összeegyeztethetőségének vizsgálatában. Maritain maga is többször publikált a *Review*-ban, amiképp, mások mellett, Aron Gurwitsch, Josef Pieper, Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah Arendt vagy Russell Kirk. E személyiségek különböző felfogásokat képviseltek, ám egyetértettek az „örök értékek” vizsgálatának és védelmének szükségességében, legyenek ezek a vallásos hagyományéi (Maritain, Simon, Gurian, Pieper, Kirk) vagy egy történeti moralitáséi (Gurwitsch, Strauss, Voegelin, Arendt). A *Review* komoly teljesítménye, hogy e felfogásokat képes volt összefogni és magas szinten megjeleníteni. Ez a nyitottság kezdettől fogva jellemezte a fórumot, és a hatvanas évektől kezdve, az örök értékek megőrzésének igénye mellett, egyre nagyobb teret adott a specifikus, technikailag kielélt, eszmeileg semleges felfogásoknak (különösen: McAdams 2007, 1–27).

A *The Nation*, a *The Freeman*, az *Analysis*, a *Human Events* és az Intercollegiate Society of Individualists (ISI) tevékenysége és hatása egyetlen személy, Frank Chodorov életművén keresztül mu-

tatható be. Chodorov (1887–1966) a libertárius gondolkodás egyik vezéralakja és a konzervatív esszé nagy hatású képviselője.¹⁷ Az amerikai konzervatív közéleti publicisztika egyedülálló és egyedülállóan befolyásos személyiségéről van szó, aki nem egyetlen fórum létrehozásában és hosszú fenntartásában vett részt, hanem a kapcsolatok és fórumok egész sorának kialakításában fejtette ki megtermékenyítő hatását. Chodorov személyének emlékét olyan intézmények őrzik, mint a fent említett ISI munkáját folytató Intercollegiate Studies Institute, a Ludwig von Mises Institute, a Lew Rockwell névvel jelzett „anarchokapitalista” (az államot elvető, a szabadpiacot minden fölé helyező) csoport, és egészében a XX. század második felének konzervatív mozgalma, amelyben Chodorov és William F. Buckley, Jr. baráti kapcsolata és hosszú együttműködése meghatározónak bizonyult.¹⁸

A *Nation* baloldalinak számító orgánus, de az I. világháború alatt élesen ellenezte az USA belépését a háborúba, amely időszakban meghatározó személyisége Albert Jay Nock (1870–1945) volt. Társadalomfelfogásával Nock erős befolyást gyakorolt Chodorovra éppúgy, mint William F. Buckley-ra, és ezért a konzervatív mozgalom egyik előkészítőjének tekintendő.¹⁹ Nock alapítója volt az 1920–1924 között működő, New Yorkban kiadott *The Freeman*-nek, amely a harmincas években ismét elindult (egyebek mellett Chodorov írásaival), majd 1946-tól mindmostanáig libertárius folyóirat. A *Freeman* mindegyik időszakában helyet adott nemcsak a libertárius nézeteket képviselő szerzőknek, hanem a tradicionalizmus és a konzervativizmus alakjainak is, mint például (a teljesség igénye nélkül) John Chamberlain, Suzanne La Follette,

¹⁷ Írásai több fórumon elérhetők, például a Ludwig von Mises Institute honlapján (<http://mises.org/daily/author/112>).

¹⁸ Lee Rockwell honlapja: <http://www.lewrockwell.com>.

¹⁹ Egyik legbefolyásosabb, németbarát írása: *The Myth of a Guilty Nation* (Nock 1922); államfelfogása: uo. (új kiadása 2011).

John Dos Passos, F. A. Hayek, Frank Meyer, Wilhelm Röpke vagy Murray Rothbard. A *Human Events* 1944-ben jött létre, majd főszerkesztője 1951-től Chodorov volt, aki a folyóiratba beolvasztotta a korábban, ugyancsak 1944-ben alapított, általa egyedüli szerzőként közreadott *Analysist*. E fórumok eredetileg, a libertárius nézetekkel konzisztens módon, elleneztek az USA katonai beavatkozását a határain kívül. Hatásukat jellemzi, hogy források szerint Ronald Reagan a *Human Events* előfizetője volt, és azt „kedvenc lapjának” minősítette. (Reeves 2005, 24). Chodorov élete végén visszatért szülei izraelita vallásához; írásai ma is a libertarizmus alapdokumentumainak számítanak. Műfajukat tekintve a „véleményírás” körébe tartoznak, noha Chodorov könyvei, például a *The Rise and Fall of Societies* (Chodorov 1959), a „nagyesszé” lehetőségeit bontakoztatják ki.

A *National Review*-t 1955-ben hozták létre, az előzmény azonban Russell Kirk nevéhez fűződik. A fentebb már említett, 1953-ban közreadott *The Conservative Mind* történelmi pillanatot teremtett. A hidegháború szükségleteinek megfelelően szövetségbe foglalta a brit és az amerikai konzervativizmust, a vallási és libertárius felfogásokat, az antitotalitárius-antikommunista törekvéseket, és lehetőséget teremtett arra, hogy a konzervatív jobboldal egységes eszmei hagyomány tudatában lépjen fel. Ezzel a könyv és Kirk személye fontos momentummá lett: fényében egy csapásra világossá vált a konzervativizmus egysége, jelentősége és történelmi hivatása. A felismerés gyümölcse 27 éven át érlelődött, amikor végül Ronald Reagant választották az USA elnökének.

A *National Review* ebben a folyamatban kulcsfontosságúnak bizonyult. William F. Buckley, Jr. (1925–2008) a magazin létrehozásakor már országosan ismert konzervatív szerző volt, akinek életműve nem egyszerűen a szervező újságíróé, hanem a politikai gondolkodóé is. Írásai azonban mindenkor megmaradnak bizonyos elvek aktuálpolitikai alkalmazásának a körében; kivételt képeznek detektívregényei, amelyek – több más angol-amerikai szerzőhöz hasonlóan – mintegy kedvtelésből születtek meg. Buckley gondol-

kodása a kezdeti libertárius–antikommunista–vallásos irány felől fokozatosan az integráló konzervativizmus felé mozdult el, aminek következtében az élesebben jobboldali, illetve határozottabban liberális szerzők elhagyták a környezetét. Ez az integráns felfogás vezetett azonban az 1980-as konzervatív áttöréshez, a szovjet kommunizmus legyőzéséhez s a későbbiekben a neokonzervativizmus kialakulásához. Buckley-nak és családjának (sógora L. Brent Bozell, aki Molnár Tamással együtt alapította meg a *Triumphot*) döntő szerepe volt ebben a folyamatban. Buckley fórumán oly komoly szerzők is megszólaltak, mint John Dos Passos, John Lukacs, Thomas Molnar, Jacques Barzun, Peter L. Berger, Allan Bloom, Milton Friedman, Willmoore Kendall, Russell Kirk, Irving Kristol, Erik von Kuehnelt-Leddihn, Alasdair MacIntyre, Harvey C. Mansfield, Thomas Szasz (Szász Tamás István), Richard M. Weaver vagy Frederick Wilhelmsen. Maga Buckley csak ritkán merészkedett az elvi kifejtés mezejére, de akkor egyértelműen fogalmazott: „Szabadság, rend, közösség és igazságosság a technológia korában: ez a politikai konzervativizmus kortárs feladata” (Buckley 1968, 224).

A Russell Kirk által alapított s kezdetben általa is szerkesztett *Modern Age* csak azért kerül a jelen áttekintés végére, mert az eddig említett, a komoly konzervatív közéleti esszének helyet adó fórumok közül a legkésőbb, 1957-ben jött létre. Az alapító személyének megfelelően ez a fórum a minőségi esszét kívánta előtérbe helyezni az aktuális politikai témákkal szemben. Ezzel a régi konzervativizmus humanisztikus hagyományait folytatta, de például Babbitt-tól eltérően a vallási elemet erősebben hangsúlyozta, és Santayanától eltérően a filozófiaiban elsősorban a metafizikait kereste; továbbá a *Review of Politics*től eltérően nem lépett át a specializált részletkutatások orgánumainak a sorába. A *Modern Age*-et általános-humanista irányzata egyben a hagyományos konzervativizmushoz kapcsolja; noha Kirk, az újabb konzervativizmust illető bírálata ellenére, munkáiban helyet biztosított olyan szerzőknek is, mint a neokonzervativizmus megalapítójának számító Irving Kristol (Kirk 1982, 627 skk.) A fórum egyik érdekessége, hogy nem egy-

szerűen a brit és az amerikai, hanem egyáltalán a nemzetközi konzervativizmus szócsöve kívánt lenni. Ennek köszönhetően olyanok publikáltak itt, mint számos európai szerző mellett Molnár Tamás vagy Lukács János.²⁰

A konzervatív közéleti esszé nagy témái az Egyesült Államokban

Az eddigiekből kiviláglott, hogy nagyjából milyen témakörbe tartoznak a konzervatív esszé produktumai. A műfajt az akadémikus filozófiai mű, a napi publicisztikára alkalmazott elvi álláspont, illetve a specifikus tanulmány vonala határoolja. A konzervatív esszé a bevezetőben jelzett műfaji felosztásban az esszé (kisesszé, nagyesszé) körében helyezhető el. Másrészt történik határátlépés, vagyis a konzervatív közéleti esszé válhat filozofikussá (de akadémikus filozófiai művé nem), közéletivé (de nem mehet át napi publicisztikába), illetve tartalmazhat részletes elemzéseket (de ezek aránya csekély marad). Ennek megfelelően a konzervatív közéleti esszé legátfogóbb témái a történelem, a politika, illetve a vallásfilozófia körébe tartoznak, ám a felvetett kérdések nem rendszeres, hanem esszészerű kifejtését kínálják. Konkrétabb témái a fentebb már felsoroltak, amelyek néhány fontos vonatkozásával alább foglalkozom. Végül a közéleti esszé tartalmazhat utalásokat konkrét történeti-politikai fejleményekre, de ezek legfeljebb csupán kiindu-

²⁰ A *Modern Age* egyes publikációi tanulmányozhatók egyrészt az erre a célra létrehozott archívumban (<http://www.firstprinciplesjournal.com/journal/index.aspx?journal=MA>), másrészt a Russell Kirk Center honlapján (<http://www.kirkcenter.org/>).

lópontul szolgálnak az általános érvényű mondandó esszéisztikus kifejtéséhez.

A konzervatív közéleti esszé csak ritkán vet fel olyan kérdéseket, mint a történelem mibenléte vagy az élet értelme, de a *történelem* adott összefüggését fontosnak tekinti, és az élet értelmére adott történelmi válaszoknak tudatában van. Csak ritkán veti fel a metafizika végső kérdéseit, de a *metafizikai kérdések* – Isten léte, az élet értelme, a végső értékek – tisztázását fontosnak tartja. Ezen belül a műfaj lehetővé teszi a *közösség*, a *politikum* alapkérdéseinek a kifejtését, de ezt mindenkor konkrét összefüggésben végzi el. A legfontosabb témák a most említett három kör – a történelem, a metafizika, a közösség – konkrét régióiban kerülnek előtérbe. Hasonlóképpen, a módszertani kérdések tisztázása sem a közéleti esszé feladata, de a konzervatív esszé legalábbis burkoltan választ ad a módszer kérdésére, vagyis a történeti szemlélet, az értékelvű megközelítés, a lét és ezen belül az emberi élet végső értelmessége fenntartásának, olykor kifejtésének formájában. Mindebben a „konzervatív” jelző a történelmi folytonosság fontosságát jelenti, az örök értékek elismerését, a hagyományos felfogások legalábbis módosított formáinak igenlését. Illetve – amennyiben a történeti események jelentőségét elismeri, mint amilyen például 1945 „mint nulla év” (Lukács János) – mégis értelmes összefüggést lát a korábbiak és a későbbiek között akképpen, hogy „a korábbi” értelmessége nem kérdőjeleződik meg, és „a későbbi” sem veszít a jelentőségéből. Végül a konzervatív közéleti esszé igyekszik azonosítani a történeti rossz formáit, amelyekben az emberiség számára követhetetlen fejlemények jelennek meg morális, politikai vagy filozófiai értelemben.

Ezen a ponton helyénvaló felidézni Kirk „tíz ismervét”, amelyek szerint a konzervativizmust azonosítják:²¹

²¹ A „tíz ismerv” részletesebb változata a „hat kánonnak” (Russello 2004).

1. Az embert és a nemzeteket morális törvények irányítják, amelyek végső forrása Isten.
2. A magascivilizációk jellemzője a sokféleség és a változatlanság.
3. Az igazságosság azt jelenti, hogy mindenki rendelkezhet azzal, ami jár neki természete, moralitása, munkája és teljesítménye szerint.
4. Szabadság és tulajdon elválaszthatatlanok. A gazdasági egyenlősítés nem jelent gazdasági haladást.
5. A hatalom veszélyt hordoz, ezért a hatalomnak azon formája optimális, amelyet ellensúlyoz a jogrend, az alkotmány és a szokások világa.
6. A múlt a bölcsesség tárháza.
7. A mai társadalomnak szüksége van az igazi közösségre, amely nem azonos a kollektívizmussal.
8. Amerika úgy látja, hogy példával kell szolgálnia a világ népei számára, de a világot mégsem formálhatja a maga hasonlatosságára.
9. Az ember nem tehető tökéletessé, de az intézmények és a társadalom sem.
10. A változás és az átalakítás nem azonos: a morális és politikai változás romboló lehet, a közösségek, mint az ember maga, lassú átalakításra szorulnak. (Kirk 1957.)²²

Ezek az ismérvek egyben a konzervatív közéleti esszé nagy témáival szolgálnak.²³ Az első a konzervatív esszé metafizikai dimenziója, amelyre nézve a sok lehetséges példa közül Santayana említhető. Ő hitt egy végső, értelmes, de kikutathatatlan rendező elvben, filozófiájában azonban a pragmatizmus követője. Ez nem

²² Az ismérvek a fent felsorolt konzervatív témák általános keretként foghatók fel. A két felsorolás egyesítése egy, a jelenleginél sokkal bővebb, a konzervativizmus eszmevilágát rendszeresen feldolgozó munkában lehetséges.

²³ Legalábbis az USA-ban. Mert Mannheim Károly ezektől némileg eltérő ismérvekről szól: Mannheim 1971 [1925], 175–176.

akadályozta meg abban, hogy mélyen utánagondoljon a vallás és erkölcs kérdéseinek, s a rá jellemzően emelkedett, szellemes stílusban fejtse ki mondandóját. A vallás számára is fontos mint szimbólum, hasonlat, allegória; s az Isten létét tekintve egyszerre szkeptikus és mégis megőrzi a misztériumot (Santayana 1931, különösen 4, 15, 35, 54, 62; lásd még: 2009). A témához kapcsolódó másik gondolkodó Ortega y Gasset, aki például a gondolkodás elkerülhetetlen metafizikai nyitottságát hangsúlyozza a Gödel-teoréma alapján (Ortega y Gasset 1958).

A második ismérv kapcsán Eric Voegelin neve kívánczik ide. Voegelin ritkán írt közéleti esszét.²⁴ Ám életműve oly mértékben meghatározó, hogy az amerikai konzervatív gondolkodás elméleti-filozófiai megalapozójának számít. Átfogó gondolkodása erre predesztinálja; elsősorban a történelmi és metafizikai kérdések terén. A konzervatív mozgalmon belüli befolyása miatt kulcsszereplő; s rövidebb írásai közül például az *Eternal Being in Time* az öröklet és az idő, a történelem és a történelem célja nagy kérdéseinek nagyesszé jellegű áttekintése (Voegelin 1978, 116–143; lásd még: Sandoz 1969, 152–168). Említsük meg Christopher Dawsont is, aki a közéleti esszé konzervatív történelemértelmezésének egyik legjelentősebb képviselője; noha brit, az USA-ban is jelentős a befolyása (Dawson 1932, 2008).

A harmadik ismérvvel kapcsolatban magyarul az „érdem” kifejezés juthat eszünkbe, s az ennek megfelelő társadalmi rend, amelyet Babbitt összeköt a választékosság, a morális nevelés, a szilárd elvek képviselésével. Babbitt elitizmusa ugyanúgy a szocialisztikus tömegember arroganciája ellen irányul, mint Irving Kristol morális kapitalizmusfelfogása, amelyben a vallás már nem korlátozható a magánügy körére, az egyéni és közkerkölcs voltaképpen forrása, s különösen a liberalizmus nihilizmusának az ellenpólusa (Kristol 1978). Az érdem elismerése szükségképpen hierarchiát hoz létre,

²⁴ A kevés esetek egyike: Voegelin 1973.

a kiváló jutalmazását és a talmi megvetését. Ám ahhoz, hogy ez ne egy torz barbárság látszatrendjét eredményezze, szükséges az érték, a valóság autoritálásának helyreállítása. Ez utóbbi a központi témája oly alkotóknak, mint Yves Simon (Simon 2004) vagy Robert Nisbet (Nisbet 1975).

A tulajdon és szabadság szerves összekapcsolása nem egyszerűen gazdaságfilozófiai kérdés, amelyről Von Mises, Von Hayek vagy Milton Friedman szólt változatos módon. A termelési és kereskedelmi szabadság alapja és kerete a magántulajdon, amit a kollektivizmus, különösen a marxizmus megszüntet, s ezzel gazdasági-társadalmi kudarcra ítél. A gazdasági megfontolások azonban túlmutatnak önmagukon egy mélyebb kapcsolatra, amely az ember személyes önállósága és szabad akarata között fennáll. Az akarat szabadság az ember sajátos jegye, aminek közvetlen megnyilvánulása a rendelkezés önmaga felett, illetve mindafelett, ami a személyhez tartozik. A tulajdon nem egyszerűen az ingó vagy az ingatlan vagyon, még csak nem is a saját testünk feletti rendelkezés, hanem a szabad döntés logikailag szükségszerű velejárója. E kapcsolat kifejeződése a saját test feletti rendelkezés, a vagyon birtoklása és szabad felhasználása, végül egy olyan közösség szükségszerűsége, amelyben a szabadság és a tulajdon kapcsolata vitathatatlan. A tulajdon, mint egyik találó esszéjében Paul Elmer More (1864–1937) Rousseau kapcsán kifejti, valóban a civilizáció alapja; ha ezt vitatjuk, az a barbársághoz való visszatérés, ami lényegében meg is történt a francia forradalom következményeiben, ahogyan ezt Alexander Hamilton sokkoló szavakkal leírja a forradalomról szóló beszámolójában (Kirk 1953, 78 skk.). More elvi szinten mutat rá a szabadság és tulajdon egyik legalapvetőbb, a konkrét történeti eseményekben igazolt kapcsolatára: „ha a tulajdon biztonságban van, valaminő cél eszközeként szolgálhat; ha azonban bizonytalan, öncéllá válik” (More 1915, 48).

Az autoritás központi témája a konzervatív közéleti esszének, miként Simonnál vagy Nisbetnél. A jogszerűség, a rendezettség, a hatalmi koncentráció megakadályozása ugyancsak jelentős témák.

A hatalmi koncentráció az egyéni szabadság korlátozására mutat; ezért a hagyomány, a természeti és pozitív jog, illetve a kormányzat hatalmi szerkezetének kellő kialakulása szükségesek az egyéni szabadság, ugyanakkor a rend védelméhez is. Itt egyfelől a rend szükségességéről van szó, ami Voegelin, Kirk, Simon és mások egyik fontos témája; másrészt a rend szerkezetéről, ami a gazdaságtörténeszeken túlmenően a totalitarizmuskritikusok fókuszja. Voegelin vagy Arendt jól ismert képviselői ez utóbbinak, ám Carl Joachim Friedrich (1901–1984) német-amerikai alkotmánytörténész, jogász és filozófus neve ritkábban fordul elő; noha munkássága mély hatást gyakorolt az amerikai konzervativizmusra. Központi tétele a kormány, az állam mindenhatóságának korlátozása. Habár az állam tevékenysége az ember megjavítására irányul, nincs garancia arra, hogy *maguk* e törekvés kivitelezői már valóban megjavultak. Ezért elkerülhetetlen, hogy az állam mindenhatóságát belső, független mozzanatok korlátozzák, illetve a társadalom elismerje olyan morális és transzcendens mércék létét, amelyek forrása nem a társadalom, nem az állam és nem a kormányzat (McAdams 2007, 55 skk.).

A konzervatív esszé további alaptémája a hagyomány, a múlt „mint a bölcsesség tárháza”, amely a fentiekben vázolt – egyébként az egyes szerzőknél különbözőképpen elgondolt – hozzáállás meghatározó eleme. A hagyomány előtérbe helyezi a vallás, ezen belül a transzcendencia kiemelt fontosságát (John Henry Newman), a hagyomány mint organikus folyamat felfogását (Michael Oakeshott), s nem utolsósorban a társadalom mint közösség jelentőségét. Ez utóbbi a libertarizmus egyes irányzataival, különösen az államellenes-anarchista törekvésekkel élesen ellentétes. Olyan liberális felfogású személyek, mint Wilhelm Röpke (1899–1966), mindig is hangsúlyozták a szabadságon alapuló, korlátozott kormányzatot fenntartó közösség etikai jellegét, a közös vallási-erkölcsi háló meglétének a fontosságát. Röpke szerint

„Az önuralom, az igazságosság, a becsületesség, a tisztesség, a lovagiasság, a közösségi szellem, az emberi méltóság tisztelete, a szilárd erkölcsi normák mind olyan tényezők, amelyekkel az embernek rendelkeznie kell, mielőtt kilép a piacra és versengeni kezd másokkal. E támasztékok révén előzhető meg, hogy a piac és a szabad verseny ne fajuljon el. Forrásaik a család, az egyház, az igazi közösség, a hagyomány.” (Röpke 1960, 125.)²⁵

Csak kevés olyan tradicionalista volt, akik – mint Molnár Tamás – a hagyomány mindent felülíró erejében bíztak; jellemzőbb a hagyománynak mint folytonosságnak a hangsúlyozása, ahogyan ezt Oakeshott kifejti (Oakeshott 1991, 407 skk.). Amerika hivatása ennek a kiegyensúlyozott, társadalmi-civilizációs rendnek a terjesztése a világban, nem erőszakos, hanem kulturális eszközökkel, mint Kirk hangsúlyozza a *The Roots of American Order* című könyvében (mely második legfontosabb művének tekinthető). A dinamikus-ság, az organikus-ság az ember jobbításának valódi eszköze, ám ez nem jelentheti az utópisztikus felfogás elfogadását az ember világi tökéletesíthetőségéről – intézményeit is ideértve, mint mások mellett Jacques Maritain kifejti (McAdams 2007, 29–44).

A konzervatív esszé további, nem kis jelentőségű témáit illetően két munkát említek. Gregory Wolfe, aki azóta a keresztény humanista esszéirodalom egyik legfontosabb képviselőjévé emelkedett, első könyvében (Wolfe 1987) az amerikai konzervativizmus reneszánszának alapos áttekintését nyújtja mind bibliográfiában, mind tematikusan. Az általa felsorolt, a konzervativizmusra jellemző témák között olyanokat találunk, mint a liberalizmus konzervatív bírálata (i. m., 29–31), kommunizmus és ideológia (i. m., 43–47), közgazdaság (i. m., 53–63), bűn és büntetés (i. m., 73–75), hit és szabadság (i. m., 83–91), a média (i. m., 95–99) vagy a revizionizmus

²⁵ Röpke megjelent az amerikai közéleti publicisztika fórumain is, lásd például Röpke 1959.

(i. m., 99–107). Minden esetben a megjelent, vonatkozó művek rövid ismertetése olvasható, illetve a legbefolyásosabb szerzők rövid életrajza.²⁶

Phil Valentine kézikönyve könnyed, jó eligazítást nyújt. Szavai jellemzőek:

„A konzervatív értékek arra figyelmeztetnek, hogy szabadságjogaink mily fontosak és mily határozottan kell kiállnunk a védelmükben. Arra is figyelmeztetnek, hogy e jogok nem embertől, hanem Istentől valók. De akinek sok jutott, az sokkal is tartozik: mi vagyunk a remény örök lángjának őrizői. Feladatunk, szent kötelességünk, hogy azon legyünk: ez a láng soha ne aludjon ki.” (Valentine 2003, 430.)

Úgy látjuk, hogy az amerikai konzervatív esszé kibontakozásától kezdve az itt megfogalmazott feladatot teljesíti sokféleképpen, többféle stílusban és tartalommal, belső vitáktól és feszültségektől nem mentesen, de mindent összevetve mégis felismerhető egységességgel.

Kitekintés és értékelés

Az egyesült államokbeli konzervatív közéleti esszé kibontakozása, felívelése, a közéletre és a politikára gyakorolt hatása, illetve – egyes esetekben – önálló filozófiai és szépirodalmi értéke fontos

²⁶ Rövid életrajza szerint Molnár Tamás felfogása „a tomizmusban, tradicionálizmusban gyökerezik” (Wolfe 1987, 169). Ez azonban csak részben igaz, mert Molnár nem számít tomista gondolkodónak.

kutatási terület. Jelen összefoglalóban e kutatási területet vázoltam fel a témák, fórumok és egyes személyiségek felfogása alapján. A kiemelkedő alkotók önálló kutatási munkát igényelnek, mint amilyen More, Babbitt, Santayana, T. S. Eliot vagy Russell Kirk. A munka e szerzők esetében a filozófiai háttérre, az elméleti jelentőségre, a közéleti, morális vagy politikai hatásra, illetve a szépirodalmi értékre összpontosulhat. E szempontokat alkalmazva feltehetjük a kérdést: milyen jelentőségű a konzervatív közéleti esszé eddig áttekintett története?

Filozófiailag létrehozta a konzervativizmus egységes képét, ismérveket határozott meg azonosítására, és elindította a vonatkozó elméleti vitákat. Ezek eredményeképpen ma már a konzervativizmus több ágáról lehet beszélni, de egyben megállapítható, hogy olyan kulturális súlyú, ami egy évszázaddal korábban még ismeretlen volt. Az ide tartozó szerzők egy része jelentékeny elméleti-filozófiai életművet hozott létre; elég, ha csak Voegelinre, Straussra vagy Kekesre gondolunk. Kekes a konzervatív *filozófiai* esszé kiemelkedő alakja, aki a napi publicisztikában nem vett részt, de elmélyült munkáiban a libertárius konzervativizmus egyik legpontosabban érvelő alakja. Érdeemes felfigyelni az európai bevándorlók jelentőségére ebben a körben, hiszen Kirk mellett nem jelentkezett olyan önálló arcélű amerikai alkotó, aki például Strauss-szal felveheti a versenyt befolyásban, elméleti kidolgozottságban. Másrészt elindult a szakfilozófiai kutatások egész sora, amelyek a tágan vett konzervativizmus amerikai mivoltát vizsgálják (lásd: Buckley 1985, Kekes 1998, Nash 2009, Zuckert 2011, Mezei 2013).

A közéleti és egyben morális hatás a konzervatív öntudat robbanásszerű kifejlődésében jelentkezik Kirk 1953-as könyve után. Látnunk kell, hogy ebben a mozgalomban kevesen törekedtek a filozófiai elmélyültségre, de annál többen a morális hatásra. A kivételek között tarthatjuk számon mások mellett Willmoore Kendallt (1909–1968) és Molnár Tamást (1921–2010). Ők inkább eszmetörténészek, akik gondolataikat – néhány monográfián túl – leginkább a kis- vagy nagyesszé műfajában fejtették ki. Kendall és Molnár rokon helyze-

tűnek ítéelhetők: mindkettő hajlott az éles fogalmazásra és a végletekig ragaszkodott saját felfogásához, ami mindkét esetben némi elszigetelődést eredményezett (Nash 1996, 251 sk.; 2009, 60–72; Mezei 2012 és 2013). Ez a jelenség azonban nem tekinthető ritkának sem az Egyesült Államok értelmiségi világában, sem a konzervatív mozgalomban. Míg egy-egy szervező körül komoly kapcsolatrendszerek alakulnak ki, az egyes alkotók (akár csak a nagy fizikai távolságok miatt is) emberileg, de szellemileg is sokszor elszigeteltek maradnak.

A konzervatív mozgalom *politikai* hatása lassan érlelődött meg, de amikor kifejlődhetett, ereje átütővé, világtörténelmi jelentőségűvé vált. E fejleményben nem szabad lebecsülni a politikai és katonai stratégiákat, mint amilyen az ugyancsak honi származású Stefan Possony (1913–1995) volt, a Strategic Defence Initiative (csillagháborús terv) egyik kidolgozója.²⁷ A konzervatív mozgalmat önnön sajátosságai arra predesztinálták, hogy meg lehessen nyerni vele a hidegháborút. Különösen az eszmei tartalom, a mozgósító erő, a vallási forrás alkották a konzervativizmus alkalmazhatóságát; talán az „ideológia” kifejezés sem lenne itt túlzás, de „*cant*”-ról mindenképp beszélhetünk azok esetében, akik felismerték a konzervativizmus politikai energiaforrását. A neokonzervativizmus, főképpen egyes politikai képviselői esetében, már az ideologizált konzervativizmust jeleníti meg, amelyben az eredeti elveket skrupulus nélkül vetik alá vélt hatalmi érdekeknek. Ezzel együtt a konzervativizmus politikai hatása ma is jelentős; s noha a jelen helyzetben apályát figyelhetjük meg, az amerikai társadalom, gazdaság és politika ismeretében ezt nem tekinthetjük a történet végének (Kristol 1995).

A filozófiai, közéleti-morális és politikai hatás egységesen jelenik meg a *The Review of Politics* hasábjain a II. világháborút követően. Mint fentebb már bemutattam, e folyóirat történetében és írá-

²⁷ Korai munkájához lásd: Weyl–Possony 1963.

saiban, szerzői összetételében finoman kombinálta a konzervatív, vallási-keresztény, illetve a liberális hatásokat, valamint a közérthető politikai publicisztikát és a szakmai-technikai analízist. Ennek az egyesítő törekvésnek a kiváló képviselője A. James McAdams, a folyóirat szerkesztője, aki a *Review* korai történetét külön munkában dolgozta fel (McAdams 2007). Ami e hasábkokon csak kevésbé juthatott szóhoz – bár Kirk is publikált itt –, az a közéleti esszé szépirodalmi jellege, ami oly megragadóan jelenik meg Santayana, Babbitt s nem utolsósorban Russell Kirk írásaiban. Kirk a szépirodalmat nemcsak gyakorolta (sikeres detektívregények formájában is), hanem az elméletével is foglalkozott: neki köszönhetjük az egyik legjobban megírt T. S. Eliot-monográfiát, amely főképp az író szépirodalmi életművére összpontosít ugyan, de kitér megtérésére, kereszténységére, társadalmi-közéleti esszéire is (Kirk 1974).

Ami a magyar származásúak szerepét illeti az amerikai konzervatív esszé kialakulásában, leszögezhetjük, hogy jelentőségük szembeszökő. A legismertebb személy Molnár Tamás, akire viszontátérően utaltam jelen áttekintésben. Molnár gyakran szerepelt az említett fórumokon (különösen a *National Review*-ben, a *Modern Age*-ben); s noha nem tekintették, mondjuk, Eric Voegelinhez mérhető, jelentős eszmetörténésznek, a most vázolt keretben kétségkívül a jelentékeny szerzők közé tartozik. A második legismertebb személy, Molnár gyakori szerzőtársa különböző fórumokon, Lukács János, aki történészként világhírré tett szert. Rajtuk kívül említendőek azok, akik nem jelentek meg közéleti esszéekkel, de *róluk* gyakran esett szó konzervatív körökben, mint például Polányi Mihály vagy Kékes János; ide tartozik a libertáriusnak tekinthető Tibor R. Machan (Machán Tibor Richárd) is. Egészen más iskolához sorolható a kiemelkedő Jáki Szaniszló (1924–2009), aki megfordult Russell Kirk köreibben, és noha kora egyik vezető tudománytörténésze volt, közéleti esszéikben is kifejezte magát. A *Modern Age* hasábjain, miként másutt is, Habsburg Ottó gyakran feltűnt írásaival. A pszichológus Csíkszentmihályi Mihály egy időben rendszeresen írt közéleti, ismertető esszét. Stephen Denis Kertesz (Kertész István

Dénes, 1904–1986) a *Review of Politics* és számos diplomáciai tárggyú könyv szerzője volt. Menczer Béla, John Z. Levay (Lévay János Zoltán), Lengyel Alfonz a *Modern Age* és más fórumok lapjain szerepeltek több alkalommal. A sor még folytatható; a rendszerváltást követően további személyeket lehetne említeni, közülük azonban még senki nem tett szert a most említettekéhez hasonló befolyásra és ismertségre. Hiszen az említettek munkássága egy kivételes történelmi folyamat közegében bontakozott ki.

A mai hazai közéletben ritka a filozófiaiilag megalapozott, elméletileg strukturált, morálisan egyértelmű és politikailag konstruktív közéleti publicisztika.²⁸ A konzervatív közéleti publicisztika sem kivétel, noha itt már elindultak oly kedvező folyamatok, amelyeknek nem szabad megtorpanniuk. Az amerikai konzervatív közéleti publicisztika hagyományának ismerete abban segít, hogy felismerjük az efféle tevékenység elvi és gyakorlati fontosságát. Nem a zsurnalizmusról beszélek, hanem a komoly, elmélyült, strukturált, eszmeileg rendezett, de az aktuális kérdések fő pontjait sem megkerülő esszéizmusról – akár szépirodalmi törekvésekkel, akár azok nélkül. Nem lehet feladatom az elmúlt évtizedben már formálódó, ígéretesnek tűnő fórumok számba vétele; de egyetlen kötetet, *A dolgok természetét* szeretném itt megemlíteni (G. Fodor – Láncki 2009). E kötetben a hazai konzervatív közéleti esszé fontos

²⁸ Nem térek ki a hazai politikai publicisztika eszmeileg nehezen azonosítható, bár kétségkívül elég befolyásos vonulatára. Ez a vonulat, amelyet jobb híján a poszt-kommunista vagy posztszocialista jelzővel illehetünk, a leghomályosabb képet a filozófiai alapok, az elvszerűség körében mutatja. A befolyásos szerzők egyfelől változtatják deklarált filozófiai elveiket, másfelől híján vannak az egységes morális felfogásnak: fluktuálnak a szélsőséges libertarizmus, a kollektivistá marxizmus, a vallási tradicionalizmus, illetve az anarchizmus egyes formái között. Amiben egyeznek, s a használt jelzők ezt az egységet írják le, az egy bizonyos politikai-hatalmi folytonosság az 1945 után kialakult politikai-gazdasági erőközpontokkal. Ám a minőségi közéleti publicisztika nem beszélheti az erő nyelvét, mert azzal elveszíti minőségi jellegét; az elvi egység, a filozófiai megalapozottság, az elvszerűség, a logikusság, a rendszeresség kiáltóan hiányzik e jelenségekből, ami a hazai szellemi élet egy részének zavarodottságát fejezi ki.

képviselőinek egész sora jelent meg. S e szerzőkre több-kevesebb joggal éppen a konzervatív közéleti publicisztika említett elvei jellemzők: a logikus, rendszeres, elvszerű és értékközpontú gondolkodás. A felvetett témák átfogják mindazt, amiről gondolkodni, szólni érdemes ebben a perspektívában. Miképpen Lánczi András *Konzervatív kiáltványa* 2002-ben vízválasztónak bizonyult – és megtermékenyítette a konzervatív eszmélődést –, ez a gyűjteményes kötet ugyancsak határkőnek látszik az elmúlt évek szemszögéből. Olyan folyamat kibontakozásának lehetünk itt tanúi, amely az Egyesült Államokban a legkomolyabb kulturális eredményre vezetett a „Reagan-forradalom” időszakában. A hazai jelenség a tengerentúlitól eltérő körülmények között és részben más premiszákból kiindulva, de szerkezetében mégis hasonló módon jelöli meg a kortárs eszmélődés és írás azon vonalát, amely egyszerre kíván filozófiailag megalapozott, elméletileg kidolgozott, morálisan és politikailag hatékony lenni – olykor akár a szépirodalom dimenzióját sem nélkülözve.

A teljes humanizmus és a modern idők válsága

A modern idők válsága

A félreértések elkerülése végett mindjárt az elején szeretném leszögezni, hogy célom e helyütt nem az, hogy eszmék és azok gyakorlati megnyilvánulásaink a logikáját kutassam, hanem az, hogy *feltárjam bizonyos konkrét történelmi események adott logikáját.*

Ami a tárgyalt eszmék és azok gyakorlati megvalósulásainak tiszta logikáját illeti, nyilvánvaló, hogy számtalan előfordulás lehetséges a „tisztá” megnyilvánulásokon kívül, amelyeket tanulmányozok. Felvethető a kérdés, hogy az egyes eszmék különféle megvalósulásai milyen értékeket képviselnek. Jómagam azonban nem kívánok efféle értékeléssel foglalkozni. Ha megközelítésemet

²⁹ Jacques Maritain (1882–1973) a neotomista gondolkodás legbefolyásosabb alakja, aki egyszerre volt francia és amerikai. Egyesült államokbeli hatását a Chicagói Egyetemen, illetve Kanadában eltöltött hosszú évek alatt bontakoztatta ki részben a II. világháborút megelőzően, 1933 után, részben azt követően, 1956–1961 között. Magyar recepciójához alapos bibliográfiával lásd: Frenyó–Turgonyi 2006 – *a szerk.*

tömören akarnám jellemezni, azt mondhatnám, az nem metafizikai, inkább kultúrfilozófiai jellegű.

Tekintve, hogy fölvelt nézőpontunk értelmében az emberi történelem bizonyos eseményeinek a konkrét logikáját keressük, a humanizmus alábbi, elnagyolt definíciója elegendő számunkra. Annak érdekében, hogy a téma kifejtésének tág teret engedhessünk (hiszen efféle meghatározás születhetne még a legkülönbélebb célok érdekében), nevezzük a humanizmust olyan eszmei áramlatnak, amelynek célja, hogy felmutassa az ember eredeti nagyságát, lehetővé téve, hogy gazdagodhasson mindabban, ami számára a természettől fogva és történetisége által adott. Max Scheler szavaival élve az emberben lévő világra koncentrálunk azáltal, hogy oly nagyra tesszük őt, mint a világ maga. Ebből az ambícióból következik, hogy az embernek növelnie kell hatalmát, fokoznia teremtő erejét, és gyarapítania szellemét, valamint azon kell munkálkodnia, hogy az anyagi világ eszközeit szabadsága kiteljesítésének szolgálatába állítsa. Az *Eudémoszi etika* szerzője és nyomában az egész antik pogány bölcsélet az emberi létet természetes egységben látta a természetfelettivel, hiszen tudták, hogy összetartozunk azzal, ami még az ésnél is feljebb való, lévén annak forrása. Nagy elődeink a múltból intenek bennünket: nehogy úgy tegyünk kísérletet a humanizmus meghatározására, hogy annak során árulást követünk el a transzcendencia ellen.

Mit nevezünk a történeti események konkrét logikájának? Azt a törvényszerűséget, mely a történeti események kibomlását meghatározza, amelyet egyfelől az eszmék és azok gyakorlati megvalósulásainak belső szerkezete határoz meg, másfelől az emberi közeg, amelyben ezek az eszmék érvényesülnek. Az események logikáját befolyásolják a történelem esetlegességei éppúgy, mint a szabad akaratból végrehajtott cselekvések. Szükségszerűség és esetlegesség egymásba simulását figyelhetjük meg e logikában, amelyet dialektikusként jellemezek ebben az értelemben, ám nem a szó hegeli vagy marxi értelmében.

Mivel az egész hatalmas mozgás az emberi élet praktikus és egzisztenciális rendjének keretein belül zajlik, olyan világban, amelyet tettek, szenvedélyek és vágyak határoznak meg – valamint e vágyak céljai –, e dialektika igencsak viharos lefolyású. Azokat a lehetséges nézőpontokat, amelyek bár elméleti szinten tarthatók, de a gyakorlat próbáján elvéreztek, helyességüktől függetlenül elvetettem. Az életképtelenséget nem az egyének vonatkozásában, hanem közös öntudatunk szempontjából értékeltem.

Vizsgálódásunk során szembe kell néznünk a klasszikus humanizmus egyik sajátos bűnével. E bűn nem azzal van összefüggésben, amit a humanizmus állít vagy éppen tagad; e szellemi áramlat ősbűne az *antropocentrizmus*, az a vétkes egyoldalúság, amely emberképében és kulturális felfogásában érvényre jut. Tisztában vagyok vele, hogy nem ez a legkifejezőbb szó, de jobb híján megelégszem vele. E hiba tehát a klasszikus humanizmusnak az emberi természetről kialakított ideájában rejlik, mely az embert magába zárkózó és önmaga számára elégséges entitásként kezeli. A nyitott, valódi emberi természet és a nyitott emberi elme helyett ugyanis a klasszikus humanizmus megalkotta az önmagába zárt, Istentől hermetikusan elszigetelt emberi természetet.

Az emberiségnek és a racionalitásnak az evangélium szellemiségével összhangban lévő kibontakozása helyett a humanisták az örömhírt³⁰ mellőző fejlődést szorgalmaztak, ami súlyos csonkításokat eredményezett az emberiség testén.

Az ima, a csoda, az ész feletti igazságok, a bűn, a kegyelem, az evangéliumi üdvösség, az aszketizmus, a szemlélődés szükségesége és a kereszt értelme – mind olyan eszmék, amelyeket a klasszikus humanisták zárójelbe tettek vagy egyszer s mindenkorra megtagadtak. Az emberi élet irányításából kizárták a természetfelettit, és rábízták azt a magányba taszított emberi észre.

³⁰ Az evangéliumot – a szerk.

A humanista gondolkodók izolálták az embert mindattól, ami nem magyarázható meg benne racionálisan, sőt egyes szerzők attól sem rettentek vissza, hogy kereken tagadják az irracionális létezését. Elcsépett szofizmájuk így szól: ami az emberben irracionális abban az értelemben, hogy nem vezethető vissza magára a józan észre, az abban az értelemben is irracionális, hogy a józan ésszel összeegyeztethetetlen. Teljes mértékben figyelmen kívül hagyták az emberi akarat világát és az emberi tudás irracionális elemeit. Zárójelbe tették vagy csupán szerényen megfélekedtek az infraracionális folyamatokról, tisztázatlan eredetű hajlamainkról, a tudatalattiról, amely olykor rosszindulatú, sőt akár démoni is lehet, de egyszersmind jól kiaknázható tartalék.

E szellemi folyamat végeredményeképpen egy olyan emberfel fogás alakult ki, amely megfelelt a *polgári farizeusok elvárásainak*: egy tisztelhető, konvencionális ember, akiben a XIX. század sokáig hitt és akit Marx, Nietzsche és Freud megdicsőülve fedeztek fel – ám e leleplezés során felismerhetetlenné tették az ember arcát.

Descartes korától kezdve nagy reményeket fűztek ehhez az új emberhez, s a felvilágosultak munkálkodásának köszönhetően ezekből az előzményekből az idők folyamán magától értetődő természetességgel kifejlődött a földi paradicsom gondolata.

A történelem szépen haladt előre dacos útján. A felvilágosult ember elvetette Istent, mert elegendővé akart válni önmaga számára, és most hiába tekint üresen önmagába, nem leli lelkének nyomát. A világmindenséget felforgatja, hogy önmagát megtalálja, de csak maszkok veszik körül, s az álarcok mögött nincs semmi, csak a halál.

Ezután következik az előadás, amelynek már mi is nézői vagyunk: a racionális apály után az irracionális dagály hulláma. Uralomra jut az emberi élet és az ész tragikus ellentéte.

Ez az ellentét Lutherrel kezdődött és Rousseau-val folytatódott. A két irányzat később sajátos szimbiózist alakított ki, azonban a reformáció és a felvilágosodás e különös együttélésének ismertetésére e helyütt nem vállalkozom. Manapság ez az ellentét a szol-

galelkűség különböző formáiban tör felszínre: ide tartozik Klages filozófiája, ennek tünete a rasszizmus is, és e szervilizmus hatása tükröződik – meglehetősen primitív formában – annak a katonának az üvöltésében, aki így kiált: „Halál az értelmiségre!”. Ehhez a gondolathoz hamarosan visszatérünk.

Az irracionalitás nemes, sőt olykor kifejezetten fenséges alakban jelenik meg. Ilyen Nietzsche, Kierkegaard, Karl Barth vagy Sesztov filozófiája. Teljesen mindegy, mekkora intelligenciát vonultatnak fel e szerzők, bölcsességük a kígyótól ered; és az sem számít, mekkora nemeslelkűséggel próbálják megmenteni az emberi értékeket, mert munkásságukkal az ellenhumanizmusnak nyitnak kaput. Felvethető a kérdés: miért ne lehetne létjogosultsága egy olyan humanizmusnak, amely az embert a józan ésszel szemben védelmezi? Éppenséggel ezt a visszásságot kívánom leleplezni: ha azt tűzzük ki célul, hogy az embert nem az észhasználatnak egy bizonyos módjától, hanem magától az ész használatától akarjuk megvédeni, akkor az végzetesen és mindenféle erőfeszítés dacára ellenhumanizmus lesz.

Egyértelmű, hogy a józan ész a racionalizmus, a humanizmust pedig az antropocentrikus elhajlás sodorta veszélybe. Szörnyű hangok törnek fel annak az embernek a torkából, aki így kiált: Elég volt a hazug optimizmusból, a látszaterkölcsből, a képmutató igazságosságból és a képmutató jogból, és elég volt abból a szabadságból, mely gabonabálákat éget és a munkást éhezteni! Elég volt az idealizmusból, amely a gonoszság és a boldogtalanság letagadása által a halál martalékává tesz minket, mert megfoszt bennünket az ellenük való harc lehetőségétől! Vissza akarunk jutni a spirituális termékenység feneketlen kútjához, az abszurdhoz, a reménytelen-ség etikájához!

Kierkegaard vagy Barth gögös ellenhumanizmusát elhibázott keresztény attitűdként is értékelhetjük. Barth esetében ez kifejezetten archaikus, reakciós álláspont, amely az abszolút megtisztulást hirdetve a primitív lutheranizmus korát kívánja visszahozni. Nietzsche ellenhumanizmusa pedig egyfajta villámsújtotta kereszt-

ténység. Már nem volt képes imádni, hát a blaszfémiába menekült, miközben tovább kereste és szerette Istent. Az ellenhumanizmusnak e gőgös, önmaga ellen támadó, protestáló szellemisége, amely prométheuszi nagyvonalúsággal pusztítja önmagát, őrzi a humanitás és a spiritualitás tiszteletre méltó értékeit. De ők csak az elrepülő pillanatért léteznek, és végzetes módon utat nyitnak a humanizmus előbb említett, szervilizmusba torkolló alakváltozatai előtt. Szegény Nietzsche! Az a rettenetes, rémítő, végzetszerű hang, amelyen megszólal, nem az ő igazi hangja, hanem egy középszerű, aljas tömegé, amelynek alávalósága apokaliptikus víziókban jelenik meg. E hang a szélrózsa minden irányába hinti értelemgyűlölő evangéliumát a háborúkultusz, a vér- és fajimádat számtalan formájában.

Mikor nem a szeretet és a szentség hatja át az emberi létet, ami a szolgálai sorsból Isten gyermekévé tesz bennünket, a törvény sok áldozatot szed. Láthatjuk, Nietzsche annyira lázadt a kereszt ellen, hogy még Goethénél is kevésbé volt képes elviselni a kereszténység bénáit és nyomorékjait. Megalkotta ezért a dionüszoszi felsőbbrendű ember fikcióját. Az újságok és a rádió nap mint nap hírt adnak e dionüszoszi emberről, miként lejtí táncát a koncentrációs táborokban, ahol zsidók ezrei várják lassú halálukat, a bombák által felperzselt kínai és spanyol városokban, és mindenfelé a fegyverkezési versenybe beleőrült Európában, amely lázasán készül az öngyilkosságra. Nietzsche nem volt képes felismerni, hogy az ember előtt két út áll: az egyik a kálváriára vezet, a másik a mészárszékre. Az irracionális árhullám a racionalista humanizmus tragikus következménye, mert a magába zárkózott ész elleni lázadás szülte. Tragikus, mert megnyitotta az embert a sötét erők előtt, elvágta a mennyei erőkhöz fűződő kapcsolatát, és befalazta őt állati létébe.

Úgy fest tehát, nem sikerült elmélyíteni az antropocentrikus humanizmust, amely végleg el kívánt szakadni a megélt vallásosságtól, hogy a filozófiai vallásosság talaján állva teljesebben ki. Az égre vetett kő visszahullik a fejünkre, és most vállalni kény-

szerülünk következményeit annak az elvnek, mely szerint *az ember egymaga és csakis önmaga munkálkodik saját megváltásán.*

A marxizmus minden pesszimista aspektusa ellenére az egyik legjellegzetesebb, önmegváltáson alapuló valláspótlék. Szellemi atyja oly módon hozta vissza a hegelianizmust, hogy közben sajátosan racionalista maradt: mindössze a mozgás tekintetében vallja magát dialektikusnak. A marxista materializmus sajátossága, hogy nem az irracionális ösztönökre vagy biológiai miszticizmusra, hanem a rációra hivatkozva semmisíti meg a józan eszt.

Amennyiben az ember kizárólag önmaga munkálkodik saját maga megváltásán, úgy ez a megváltás csakis időleges lehet. Az önmegváltás ugyanis szükségképpen *Isten nélkül* megy végbe, hiszen az ember akkor és csak akkor élhet ténylegesen egyedül, ha semmiféle kívülről érkező törvényadás nincs, és Isten sem létezik – akármit is értsünk e kifejezésen. Az önmegváltás gondolatából következik az emberiség egy testbe forrasztásának gondolata, mert ekként teljesítheti be végső küldetését, hogy Isten helyett a történelem urává váljon. Ez az álláspont, bár humanistának vallja magát, mivel radikálisan ateista, végső soron elpusztítja azt a humanizmust, amelyet elvi szinten kinyilvánít. Közismert, hogy a dialektikus materializmus a klasszikus humanizmus örökösének tekinti magát. Engels megírta: a forradalmi proletárság a klasszikus német filozófia örököse. Ha ez igaz, és a marxizmus a racionalista humanizmus kialakulásának hajnalán megjelent szellemi löktetés legletisztultabb formája, akkor érthető, hogy a keresztény Istennek e világnézetben belül nem sok szerep jut. Ami pedig a dialektikus materializmus forradalmi humanizmusát illeti, az már húsz éve meghódított egy országot. Okulhatunk az ott tapasztaltakból: az ő humanizmusuk felfalta saját vezetőit, erkölceiket addig silányította, hogy ma már a cél szentesít minden eszközt, és emberek ezreit lehet elüldözni és kiirtani...

Létezik azonban egy olyan álláspont, amely éppoly távol esik az antropocentrikus humanizmustól, mint az antihumanista irracionalizmustól. Ez nem más, mint *a keresztény humanizmus* állás-

pontja, mely abban különbözik a klasszikus változattól, hogy nem antropocentrikus, és nem akarja elszigetelni, kiegészíteni a józan eszt, hanem bízik benne. A keresztény humanizmus nem az individualista demokrácia mítoszában hisz, hanem a személyiségre épülő demokrácia történelmi ideálját követve kívánja előmozdítani az igazi szabadságot.

Mint láthattuk, a modern világ rossz utakon járva akarja elérni helyes céljait. A legkülönbébb módokon próbálta felkutatni az igazi emberi értékeket, amelyeket most már csak a humanizmus új alapokra helyezésével lehet megmenteni, a mélyebb igazság intellektuális megragadása által. Szükségessé vált civilizációnk értelmének kimerítő újragondolása, aminek során likvidálni kell az elmúlt négyszáz év klasszikussá vált kultúráját, amely kreatív erőket felvonultatva lebontotta a középkori civilizációt. Irving Babbitt és Paul Elmer More érdeme, hogy felhívták a figyelmet egy új humanizmus szükségességére, és ők mutattak rá Rousseau felelősségére a modern humanizmus tragédiájának előidézésében.

Az eddigiekben rámutattam e tragédia súlyosságára és a humanizmus mindkét áramlatának felelősségére – szem előtt tartva az irracionális humanizmus visszaható jellegét. Fel kívánom hívni továbbá a figyelmet a mindezek következményeként jelentkező, mélyről jövő igényre, mely egy új humanizmus alapos végiggondolására irányul. Ennek a humanizmusnak egyedülállóan mély értelemben kell újnak lennie: illeszkednie kell a történelem menetébe, reflektálnia kell a mögöttünk hagyott négy évszázad eseményeire. De ha nincs ereje a megújuláshoz, akkor a semmivel egyenlő.

Egy megtisztított környezetben az új humanizmusnak a klasszikus kor minden munkáját magára kell vállalnia. Újjá kell alkotnia az antropológiát, hogy eredeti méltóságában rehabilitálja a teremtes koronáját. Ki kell szabadítani önmagába zárkózottságából, és elszigeteltségét meg kell szüntetni, megnyitni tudatát és lelkét az isteni irányába. Mit jelent ez ránk nézve? Azt, hogy meg kell szentelnünk a profánt és az időben létezőt. A Megváltó akaratának megfelelően fel kell fedeznünk az istengyermekeké válás útjait a

spirituális rendben, ami által keresnünk kell annak a módját, hogy, miként Szent Pált mondja, megváltó Istenünk embersége könnyen eljusson az emberek lelkéhez, és lehetővé tegye, hogy minél többen ismerjék fel a szenvedés és újjászületés titkos feladatát. Az erkölcsi és a társadalmi rendben pedig elkerülhetetlen az emberi személy méltóságának mélyebb és teljesebb megértése, ami által Istenben ismét magunkra találhatunk. A társadalom erőfeszítései a testvéries szeretet hősi ideáljára kell irányuljanak, ami nem az egyszerű érzelmekhez való visszatérést jelenti, hanem a lélek nehéz és olykor fájdalmas meghódítását a kegyelem és az erény munkája által.

Azt a humanizmust, mely *az embert a maga egészében* veszi figyelembe, létének természetes és természetfeletti aspektusaival együtt, a megtestesülés humanizmusának nevezhetjük, mert nem utasítja el az isteni alászállását az emberi világba. Meggyőződésem szerint ez a „teljes” és „haladó” keresztény megközelítésmód az, mely megfelel a tomizmus eredeti szellemiségének.³¹ Nagy örömmre szolgál, hogy számos kiváló teológussal – Chenu atyával és Journet apát úrral – egyetérthetek ebben.

A teljes humanizmust követve kétfajta mozgást kell szem előtt tartanunk, és nincs lehetőség választani e kettő közül, sem pedig feláldozni egyiket a másik kedvéért: adott ugyanis számunkra az örök élet felé törő vertikális mozgás, valamint a történelem haladásának horizontális folyamata, amelyben az ember lényege és teremtő ereje megnyilvánul. E kettőt egyidejűleg kell figyelembe vennünk. Ha az utóbbit feláldoznánk az első kedvéért, azzal a manicheusok bűnébe esnénk. Ha pedig az elsőt vetnénk el a második kedvéért, az a képtelen materializmushoz vezetne bennünket. A történelem folyamata ugyanis sajátos időbeliségében csak a teremtés gondolatával összekapcsolódva nyer értelmet. Krisztus uralmát építjük a történelemben, és ebből kell következzen az em-

³¹ „Integráns” és „progresszív” ez a humanizmus az eredeti kifejezések szerint – *a szerk.*

beri létezés feltételeinek javítása. E tekintetben pedig az egyes ember és az egész emberiség javára végzett munkánknak történelmen túli jelentősége van.

Problémák

Mindazon problémák végiggondolása, amelyeket az előbbi vizsgálódás felvetett, alighanem próbára tenné az olvasó türelmét, hiszen ez végtelen feladat lenne. Tekintsünk el mindenekelőtt a *megvalósítás esélyeinek latolgatásától*! Sem a közeli, sem a távoli megvalósítás esetleges esélyeit ne mérlegeljük ezúttal, mert a barbarizmus egyre gyorsuló előretörése pillanatnyilag nem kedvez egy ilyen váratlan fordulatnak. Lényeges azonban, hogy ha a számunkra igen fontos emberi érdekeinket itt és most érvényesíteni nem tudjuk is, legalább végig kell gondolnunk, hogy a filozófia területén megállja-e a helyét az igazi humanizmus. Produktív módon kapcsolódhat-e azokhoz a tendenciákhoz, melyek a történelem menetét alakítják? Megfelel-e azoknak az igen különböző kihívásoknak, melyek elé a történelem pusztító erői állítják? Ha igen, úgy az igazi humanizmusnak még akkor is van létjogosultsága, ha a hosszú sötét éjszaka után neki kell lámpást gyújtania.

Tagadhatatlan, hogy az a válság, amely jelenleg civilizációnkat sújtja, igen súlyos és összetett jelenség. A totalitárius doktrínák kibontakozásának kimerítő tárgyalása szétfeszítené e tanulmány kereteit. Ha megfigyeljük a totalitárius erőcsoportokat, tisztán látható, milyen élesen elválnak egymástól a hangoztatott elvek, valamint a konkrét megvalósítás. A társadalmi realitásban az esetlegesség, az ellenállás, az élet lehetőségének növekedése és gyengülése sajátságosan keveredve sokszínű helyzeteket eredményeznek.

Kijelenthetjük, hogy a totalitárius rendszerek két alapvető formája, a kommunizmus, illetve a fasizmus vagy nemzetiszocializmus számos hasonlóságot mutat, mi több, egyfajta sajátos ozmózis figyelhető meg a kettő között. Nemcsak a hatalomtechnika tekintetében, hanem értékrendben is, jóllehet filozófiai háttérük igencsak különböző.

A kommunizmust – a marxizmus harcos pesszimizmusa ellenére – valósággal átsüti az antropológiai optimizmus. Emberképe a racionalizmus korában gyökerezik, az emberben való feltétlen hit hatja át, miként az enciklopédistákat, Rousseau-t, illetve az utópikus szocialistákat és a hegelianusokat. Gyakorlati értelemben is tagadja, hogy az ember Isten teremtménye lenne, és nem hajlandó meglátni azt, ami az ember felé a semmiből árad... Optimizmusából fakadóan nem ismeri el saját maga totalitárius jellegét, mely fatalizmusában és az általa elkövetett bűnökben rejlik.

Vele ellentétben a fasizmus metafizikailag az abszolút pesszimizmusban gyökerezik. Machiavellizmus és voluntarizmus hatja át, és az emberben meglévő nagyság és fenség elismerése ellenére tagadja, hogy Istentől származik. Pesszimizmusát az emberi gyarlóság nyilvánvaló tényei támasztják alá, ám azokból hazug következtetéseket levonva elferdített ontológiát fogalmaz meg. Feladja az emberbe vetett reményt, és az egyént feláldozza az államért. A fasizmus emberét nem az Isten, hanem az állam hozza létre, amely a maga elrettentő erejével kötelezi az egyént arra, hogy a semmiből előlépjen, hősiesen hagyja maga mögött az érzelmi káoszt és álljon vigyázban.

A nemzetiszocializmus is végzetes tévedés áldozata az emberi természet megítélését illetően. Az embert állatnak tekinti, egynek a többi közül, és nem látja meg benne Isten arcát. Meggyőződése szerint az ember csak egy primitív és démoni elem itt a földön, melynek a kiválasztott vér által kell megdicsőülnie. Az emberi természet borúlátó megítélése mögött, különös módon, erőben bízó, harcos optimizmus húzódik meg. Pesszimizmusából fakadóan

mind a fasizmus, mind a nemzetiszocializmus nyíltan vallja a totalitarizmust, amelyet pajzsként tart maga előtt.

E két totalitárius ideológiát összegezve azt mondhatjuk, mindkét esetben ateizmussal van dolgunk. Az egyik tagadja Istent és egy bálványt állít a helyére. A másik, noha elvi szinten nem veti el Isten létét, a gyakorlatban bálvánnyá alacsonyítja őt. Hivatkozik rá, de csak mint a rassz démonjára vagy valamiféle államot védelmező szellemre.

E megjegyzések célja a fogalmi tisztázás volt. Visszatérve a tiszta keresztényellenes állásponthez, helyesebb lenne azt „antikrisztusnak” nevezni, mert elsősorban nem a kereszténység tanbeli ellenpontozása jellemzi, hanem sokkal inkább egzisztenciálisan támadja Krisztus művét a történelemben.

Alább röviden áttekintjük a rasszizmus és a kommunizmus valódi vonatkozásait. A fasizmusról e helyen azért nem szólok, mert misztikájának életképessége több szempontból is gyenge lábakon áll. Egyfelől a katolikus egyház határozott ellenállása miatt, másfelől pedig a fasiszta etatizmus kevésbé alkalmas valláspótlék, mint a nemzetiszocialista vérségi ideológia. Ezért kénytelen behódolni a nála életképesebb előtt.

Vizsgáljuk meg először a rasszizmus alap gondolatát a maga tiszta formájában! Eszmetörténeti szempontból a rasszizmus nem más, mint egy irracionális ellenhatás. Nézzük meg annak az országnak a példáját, mely mindig is nagy becsben tartotta gondolkodóit! Nyilvánvaló, hogy a rasszizmus ebben az országban nem más, mint az utca emberének lázadása az értelmiséggel szemben. E patológiás gyűlöletet mélyebben megvizsgálva azt tapasztaljuk, hogy egy sajátos, abszurd pedantéria táplálja, mely annál hatékonyabb, minél abszurdabb. A természet lázadása ez, amely elemi erővel tör föl az anyaföld mélyéből, euforikusan dicsőítve a testi szépséget és az erőt. A legmélyebb ösztönöket felkorbácsoló ádáz indulat, amely akkor tör elő, mikor a lélek elárulja önmagát és állati valójája keríti hatalmába. Az abszolút és a transzcendens hírhozója

ellen irányuló vak gyűlölet, amiért az nem osztozik kellőképpen a világ nyomorában.

A nemzetiszocializmus a XIX. századi kantianizmus, az ész klerikalizmusa miatti bűnhődés. Az önmagához hűtlenné váló idealizmus ekként lakol képmutatásáért. Sokszínű világ: tiszteli a természet értékeit, a fizikai bátorságot, az egyszerűséget, még ha az durva és állati is, sőt olykor cinikusan naturális és az állatok módjára őszinte, amelyek nincsenek tudatában halandóságuknak és nem reflektálnak önnön létezésükre. A nemzetiszocializmus a primitív érzületek világa, mely összetartja a prérin nyargaló horda tagjait, és a fizikai ösztönök szintjén megnyilvánuló szolidaritásé, melyet a rablóbandán belüli egymásrautaltság szül. Megtévesztettjei talán megfegyelmehetők az igazi bölcsesség által, mely nem lenézi, hanem a lélek felé emeli őket. De e világ kegyetlen bosszút áll az álbölcsességen, amely megalázza és félrevezeti őt.

Ekként fejlődött ki egyszerre egy misztikus háttérű gyűlölet, mely az intellektuális finomság, bölcsesség és aszketizmus ellen irányul, és egy erőteljes természeti vallásosság, mely az ember lényegét annak legmélyebb szövetéig mélységesen áthatja. Segítségül hívják Istent, de – ha mondhatom így – már csak az esküvételek alkalmával. Ezekben az elemi rostokban, természetes vágyban rejlik az emberi természet lényege. Az imént említett alapvető reaktív folyamat során segítségül hívják őt a lélek, a szeretet és az értelem istene ellen, kitaszítva és gyűlölve ezt az Istent. Egy rendkívüli spirituális jelenség eredményeként most itt tartunk. Hiszik Istent, noha nem ismerik őt. Létét elfogadják, ám felismerhetetlenné tesz és kifacsarják, így végül a Sínai-hegy és a Golgota Istene helyett vérben munkáló, legyőzhetetlen erővé válik. Ő, „aki van”, aki az elérhetetlen dicsőségben lakozik, szembeállítatik az Igével, aki kezdettől fogva létezik, és akit a szeretettel azonosítunk. A nemzetiszocialista misztika nem az áltudományos ateizmus, hanem egy démonikus parateizmus formájában jelenik meg, amely elveti a bölcsességet és az okkultizmus felé nyit, amely nem kevésbé keresztényellenes, mint az ateizmus.

Ha nem lenne ez az istenkép ekként eltorzítva, az „esküvés”, melyre természetes emberi igényünk van, akár hiteles is lehetne. Vajon e nép képes lesz egy napon megszabadítani magát azoktól a megzabolázhatatlan erőktől, melyek az ellen a lélek ellen fordították, amelyet vall? Ha igen, milyen körülmények között? Miféle folyamat végeredményeképpen? Akárhogyan lesz, a rasszizmus, abban a formájában, ahogyan az ma köztünk és a fejekben létezik, el fog tűnni a föld színéről.

Ha a rasszizmust nem csupán eszmetörténeti összefüggéseiben vizsgáljuk, hanem mint társadalmi valóságot, úgy találjuk, hogy mély egzisztenciális kapcsolat fűzi a démoni parateizmushoz: a rasszizmus mint az individualizmussal szembeni reakció a mély, bensőséges összetartozást szomjazza, és ezt a közösségi érzést az ember állati mivoltában találja meg, mely a lélekről leválasztva nem más, mint biológiai pokol. A rasszista társadalom metafizikájának istene ugyanis nem lehet más, mint a vérségi kötelék démona. A faji alapon kibontakozó újpogányság ekként alacsonyabb rendű, mint az ókori pogányság, mert az legalább hitt az örök törvényekben és egyfajta felsőbbrendű isteni hatalomban. E kortárs jelenség azonban a pogányság legprimitívebb elemeit kelti életre.

Az is komoly vitát indítana, ha mérlegre kívánnánk tenni az ateizmus és a kommunizmus eredményeit. A marxizmus megszületése, mondhatnánk, várható volt és világosan következik a filozófia addigi történetéből: a hegelianus baloldaltól kölcsönzött elemeket Feuerbach gondolataival házassította. A Marx által kifejtett, a magántulajdon következményeként beálló munkától való elidegenedés elmélete ugyanis előfeltételezi a Feuerbach által megfogalmazott eszmétől való elidegenedést.

A történelmi materializmus marxi interpretációját mélyebben elemezve láthatjuk annak abszolút ateista megalapozottságát. Az ugyanis egyetemes folyamatot indít el, amelynek során a transzcendens okságot a dialektikus történelmi mozgásra, a keresztény világképet pedig naturalista immanentizmusra cseréli, kizárva bármiféle isteni transzcendenciát.

Marx felfogása szerint a vallás történelmi és szociológiai szempontból egyaránt a proletariátus emancipációját akadályozó tényező volt, hiszen az egyház is része annak a mindenre kiterjedő rendszernek, mely az emberek közötti kizsákmányolást igazolja.

Amennyiben a történelmi materializmus vezérgondolatát meg lehetne tisztítani oly módon, hogy az csak a materiális okság elsőrendű fontosságát jelentse, úgy ezt a marxizmussal való szakítás árán és a hegeli dialektikát az arisztotelészi négyszeres okságra cserélve lehetne megtenni.

Ez az alapvető ateista meggyőződés megmagyarázza, hogy Marx miért kezd olyan fogalomalkotásba, melynek végeredményként a kapitalista gazdasági berendezkedésben kialakuló osztályharc cselekvő istentagadásba torkollik. E tagadás a politikai közösségtől való erkölcsi elszakadáshoz vezetett, amelyet a nincstelenek osztálya, a föld rabjai valósítanak meg, jóllehet a közösség, amelyet elhagytak, a maga embertelen és elnyomó berendezkedése ellenére is képviselt valamit az isteni értékekből. Ez az alapvető istentagadás – mint azt a Webb házaspártól is tudjuk – az egyik legfontosabb vonása annak az új civilizációnak, amely Szovjet-Oroszországban épül, és amely formális ateista hitvallást követel meg a kommunista párt tagjaitól, de még a párttagságra aspirálóktól is.

Van-e még rejtett tartalék a marxizmusban? Marx esetében a proletariátus emancipációjának szociális problémája elsőbbséget élvez a metafizikai és vallási problémával szemben; és az osztályharc is elsőbbséget élvez a vallásellenes háborúval szemben. Az előbb említett ateizmus fényében azonban nehezen képzelhető el a marxizmusnak olyan továbbfejlődése, amelynek során elválík egymástól a társadalomfilozófia és a materialista világnézet. Vajon képesek lesznek-e a marxisták felülvizsgálni XIX. századi naiv ateizmusukat? Ha igen, milyen körülmények között? S miféle folyamat végeredményeképpen? Akárhogy lesz is, a kommunizmust abban a formájában, ahogyan ma köztünk és a fejekben létezik, el kell törölni a föld színéről.

Mégpedig azért, mert amennyiben nem csupán eszmetörténeti szempontok alapján mérlegeljük a kommunizmust, hanem megvizsgáljuk annak társadalmi hatását is, láthatjuk, hogy az egzisztenciálisan kapcsolódik össze az ateizmussal. A marxizmus is az individualizmus ellenhatásaként jött létre, ám a közösségi összetartozást oly módon áhítja, hogy nem ismer el az antropocentrikus humanizmusnál magasabb rendű elveket. Amellett, hogy e világnézet elmélyítésén dolgozik, nem kisebb célt tűzött ki maga elé, mint hogy a termelékenység fokozásával forrasztja össze az emberiséget, mert ezt tekinti a létezés végső céljának. Ide torkollik a lefejezett, Istentől elszakított emberi értelem világa, erre képes az emberi ész istene, mely az ipari társadalom metafizikájának csúcán áll. A kommunizmus ekként változtatja Krisztus misztikus testét a magántulajdon eltörlésével egy időhöz kötött létben vergődő hústömeggé. A kommunizmus és a rasszizmus e futó áttekintését követően levonhatunk egy következtetést: elismerhetjük, hogy a dialektikus kultúrában az antropocentrikus racionalizmus végső állapota a kommunizmus. Láthattuk, hogy az ész – mellyel kapcsolatban igencsak felvethető, hogy valóban józan lenne – a benne rejlő univerzalizmus által mindent magába foglalni kívánó ideológiát szült, a kommunizmust. Ez pedig Krisztus közösségét a világi univerzalizmusban összeolvasztott emberiséggel kívánja helyettesíteni. Ezzel ellentétben a biológiai létben gyökerező, irracionális rasszizmus azáltal helyezi szembe magát a kereszténységgel, hogy meg kívánja törni az emberek közötti természetes egyenlőséget és a felsőbbrendű faj hegemoniáját ránk erőltetve akarja megbontani az emberiség nagy családjának egységét.

A kommunizmus az ipari racionalizmus és a kapitalista materializmus nyomán haladva arra készül, hogy a gazdaság átalakításával a megsemmisülésbe taszítsa a polgári társadalmat. Célja elérésének alapvető eszköze a munkásosztály, melyet már egy évszázada terelget a forradalom irányába. A rasszizmus és a fasizmus pedig éppen ellenkezőleg cselekszik, ők felhasználgák a forradalmi nyomás alá helyezett – és általuk is gyűlölt – kapitaliz-

mus energiáit saját céljaik elérésére. Ám ezek minden reaktív jellegük ellenére sem folytatnak olyan pusztító tevékenységet és nem sürgetnek olyan változásokat, amelyekkel a kapitalizmust ellehetetlenítenék. A faszizmus és a nemzetiszocializmus más módon, a háború kioltásának fenyegetése által jelent veszélyt az európai civilizációra. A tömeg, melyen hatalmuk nyugszik, a jól mozgósítható, leszakadó középosztály. A karizmatikus vezetők kulcs szerepet játszanak ezekben a rendszerekben. Ám ezek a vezetők nem lennének képesek céljaikat elérni azoknak az érdekköröknek a támogatása nélkül, amelyek veszélyben érzik pozícióikat.

A világ és a keresztény öntudat

Az általam teljesnek nevezett humanizmus jellegzetessége, hogy nem korlátozódik az elitre, hanem a széles tömegek gondját viseli. Szem előtt tartja a munkához és a lelki élethez való jogokat, és egy olyan mozgalmat ígér az emberiségnek, amely a történelmileg teljesebb kor beköszöntét hozza el számára. Ennek a humanizmusnak fel kell vállalnia azt a munkát, amelynek célja időbeli világunk radikális megreformálása. E feladat végrehajtása során le kell taszítani trónjáról a pénztermelést középpontba állító gazdasági rendszert, ám helyébe nem egy kollektivista társadalmat kell állítani, hanem az evangélium szellemiségét tükröző, az emberi személy tiszteletére épülő világot.

E feladatnak természetesen együtt kell járnia egy mélyről jövő megújulással, a vallási öntudat megerősödésével, amit különösen hangsúlyozni kívánok. Korunk egyik legocsmányabb bűne az a dualizmus, mely elválasztja az istenit a világitól, utóbbihoz sorolván a társadalmi, a gazdasági és a politikai életet, melyekből a vallásnak ki kell vonulnia, hogy a test törvényei szerint létezhesse-

nek. Ennek eredménye éppenséggel az, hogy a társadalom egyre kevésbé élhető az ember számára. Föl kell ismerni azt is, hogy a keresztény etika mára üres szavak és formulák tárházává vált. Nem azt értem ezen, hogy az egyház ne élné meg a valóságban az általa hangoztatott elveket, hanem azt, hogy ezek az elvek nem jutnak érvényre társadalmunkban, nem válnak valósággá a széles tömegek viselkedésében, és nem itatják át kultúránkat, mert alárendeltetnek a Krisztustól elszakított időbeli világ törvényszerűségeinek. Ez az értékrendbeli válság csak akkor állítható helyre, ha e mélyről jövő lelki és vallási megújulásból energia szabadul fel, és az be tud törni időbeli létezésünkbe, teljes mélységében átalakítva azt.

Nyilvánvaló, hogy modern civilizációnk most fizet meg a múlt bűneiért. A legkülönbélebb nyomorúságok sújtják, ellentmondások között őrldve, végveszélybe kerülve sodródik az egyre jobban elhatalmasodó materializmus felé. A végveszély azonban csak a szabadság szelleme, a lelki és társadalmi teremtő erők feltámadása által kerülhető el, amelyeket nem tudott mozgósítani sem az állam, sem pedig különböző partizán pedagógiák, csakis az elsöprő erejű, gondolkodásunk középpontjában álló szeretet. A nyugati kultúra általános elpogányosodása oda vezetett, hogy az ember egyetlen reményét az erőbe és a gyűlölet hatékonyságába helyezi. Ezzel szemben a teljes humanizmus az igaz testvéri szeretet által képes megvalósítani a hiteles társadalmi megújulást. Ebből az is következik, hogy az új kor eljövetele áldozatokat fog követelni a felebaráti szeretet mártírjainak köréből. Nyilvánvaló, hogy a társadalmi megújulásban alapvető szerepe lesz a tudatalatti mélyén rejlő energiák felszabadításnak.

Amennyiben felismerjük, hogy a keresztény kultúra valóban patológiás elnyomásban szenved, valamint helyt adunk a diagnózisnak, melyet a kortárs társadalmi viselkedésről állítottunk fel, úgy könnyen beláthatjuk, hogy gyökeres, kopernikuszi fordulatra van szükségünk. Alapvető, de nem doktrinális jellegű fordulatra, amely a cselekvésre épül. E fordulat lényege abban áll, hogy fel-tétel nélkül igent kell tudnunk mondani az életre és a valóságra,

és mindenre, amit számunkra rejtenek. Az igazi kereszténység diadalt kell arasson a látszatok és a formulák felett, a győzedelmes Krisztuskirálynak pedig győznie kell a kultúrkereszténység és a látszatkereszténység erőivel szemben. E kopernikuszi fordulat számos következménnyel járna a politikai cselekvésre és annak eszközrendszerére nézvést is.

Őszintén és egyszerűen szólva: ez a lelkeség diadalát jelenti. A kereszténység ugyanis vagy a saját eszközei által újul meg, vagy felszámolja önmagát. Tudomásul kell venni, hogy az erőszak és a kényszer vállalkozásából semmi jó nem születhet. Bűnbánat, belső megújulás, kreatív tenni akarás nélkül ez a vállalkozás sem fog különbözni a sötét erők kísérleteitől, melyek jelenleg nyomorba döntik Európánkat. Látni kell továbbá, hogy a tanúság, a türelem és a kereszténység szellemének a külvilágban kifejtett állhatatos munkálkodása több mint külcsín, melyet a keresztény rend magára ölt. Különösen fontos lenne hangsúlyozni most, amikor az egyház megmentésén fáradozó álkeresztények megkísérlik az egyházat is ahhoz az intézményes igazságtalansághoz kötni, amelynek ők maguk is rabjai, és amely éppen most perzseli fel a világot körülötünk. Ez azt jelenti, hogy a lelkeség elsőbbségének elve megköveteli a megvalósításához vezető gyakorlat tiszteletét. A lelkeség elsőbbsége ugyanis nem érvényesülhet, ha megtagadjuk a hozzá tartozó gyakorlatot.

A vallási öntudat felébredésének egyik alapvető ellensége a farizeusok kovásza. Ez az a kovász, melyet ők Krisztus teste helyett kínálnak nekünk, mint azt Fessard atya, a jól ismert párizsi jezsuita is írja egyik könyvében. Meg kell hagyni, e kovász nem pusztítható el véglegesen, csak az idők beteljesedésekor, ám a vallási öntudatnak e megújulása jelentős lépés megtétele lenne a helyes irányba. A vallási öntudat felébredése nyertes csatát jelentene a véget nem érő háborúban, amelyet a kereszténység vív a farizeusság szelleme ellen.

Tiszta és világos számomra, hogy az attitűd, melyet a világ és a test erejével szemben a keresztény szabadságnak nevezünk, az

egyetlen, ami megmenthet bennünket, holnap és azután, akár a jelenlegi válságos időben, akár majd a hosszú, nyomasztó éjszakát követő hajnalon. Ez az a remény, melyet az ember az evangélium és a józan ész földi hatékonyságába helyez.

(Maritain, Jacques: Integral Humanism and the Crisis of Modern Times. *The Review of Politics*, 1., 1939/1. [január], 1–17. Fordította: Pogrányi Lovas Miklós)

A szenvedély és a hitlerizmus eredete

A hitlerizmus nem egyetlen személy – Adolf Hitler – teremtménye, hanem tömegjelenség. Nem tekinthetjük egy meghatározott gazdasági rendszer szükségszerű eredményének sem, mivel ennek a „hitnek” a lehető legkülönbözőbb országban akadnak követői: gazdagok, szegények, gyári munkások és parasztok, értelmiségiek és katonák. A Hitler sikere mögötti történelmi okok felsorolása – a német felsőbbrendűség hangsúlyozása, a versailles-i békeszerződés, az infláció, a bolsevizmustól való félelem, a diktátor személyisége, a demokrácia hibái, a világ gazdaság folyamatainak bonyolultsága – magában nem magyarázza meg, hogy miért vezettek e folyamatok erre az eredményre. A jelenség széles körű elterjedtségét és mélységét figyelembe véve ezek a heterogén „okok” csupán a mögöttük megbúvó hajtóerő által irányított, a jelenség hatására

³² Denis de Rougemont (1906–1985) Svájcban született, francia ajkú egzisztencialista gondolkodó, közéleti személyiség, aki a II. világháború alatt az Egyesült Államokban fejtette ki tevékenységét.

létrejövő tünetek. A folyamat megértéséhez az őket kiváltó jelenség vizsgálatára lesz szükségünk.

Milyen elv foghatja össze Hitler mozgalmának a szálait? Mi lehet a titka ennek a beteges erőnek? A titok nyitja véleményem szerint az alábbi két tényben rejlik: (1) a hitlerizmus a modern idők kommunitarizmusára adott válasznak tekintendő: a modern társadalom individualisztikus felbomlását meggátoló gyógyír. (2) A hitlerizmus az egyéni szenvedélyeket csatornázza át a nemzet felé, amelyet a párt és a Führer képvisel.

Az alábbiakban ez utóbbi állítással szeretnék bővebben foglalkozni.

A szenvedély a nyugati világban

A szociológia tudományként túlnyomórészt racionalista vagy materialista előfeltételezéseken alapul. Épp elég, ha csak a tudomány őseit említjük meg: Hegelt, Auguste Comte-ot vagy Marxot, bár az is igaz, hogy Lévy-Bruhl óta ezen a területen is megkíséreltük néhány nem racionális kollektív jelenség leírását és magyarázatát. Érdekes módon azonban ezeket a jelenségeket leginkább a primitívnek nevezett népek között kerestük, és az olyan mesterek, mint Georges Sorel, Le Bon vagy Keyserling nélkül a szenvedély kutatása a civilizált társadalmakban aligha kezdődhetett volna el. A kollektív tudattalan pszichoanalízisében, amelyet C. G. Jung tárt a világ elé, szintén értékes adalékokat találhatunk. Számomra úgy tűnik, hogy egyetlen módszeres kutatás megmagyarázhatná a napjainkat meghatározó tömegjelenséget. A tömeg reakciói nem olyanok, mint egy értelmes egyénekből alkotott csoport reakciói lennének: a tömeg a tudattalan dialektikájának engedelmeskedik, és ezen belül is a vegytiszta állapotú szenvedély szavának.

Ennélfogva először is a *magában való szenvedélyt* kell szemügyre vennünk. A vizsgálat során egy általam vezetett kutatás eredményeit is felhasználom, amelyben a szerelem és a misztikus szenvedély evolúcióját kutattam a nyugati világban a középkortól napjainkig.

Tudjuk, hogy a XII. század valami olyasmin ment keresztül, amelyet a magam részéről nem haboznék érzelmi forradalomnak nevezni: ez a század párhuzamosan volt a tanúja az Isteni Szeretet első keresztény misztikusának, Clairvaux-i Szent Bernát megjelenésének, az első szenvedélyes szerelmi históriának, Trisztán és Izolda történetének; a tiszta szerelemről szóló első trubadúrkölteményeknek és az első olyan szerelmespárnak, Abélard-nak és Heloïse-nak, akik reménytelen szenvedélyükről váltak ismertté.

Ez a forradalom olyan sok és olyannyira jelentős következménnyel járt a lehető legkülönbözőbb területeken, hogy ma már alig tudjuk felmérni vagy akár megbecsülni a hatások súlyát. A szenvedély az amerikaival együtt értendő nyugati világ emberének második természetévé vált: mintegy ösztönösen ódzkodnak attól, hogy egy elkülönített, időben és térben behatárolt jelenségként tekintsenek rá, mivel egyrészt az előbbiként ez csakis a XII. században tűnt föl ekképpen, másrészt pedig ez utóbbi csaknem teljesen ismeretlen elképzelés a keleti világban. Az antikvitás és a Kelet emberei kétségtelenül ismerték a szenvedély egyes formáit, de sosem ismerték föl, művelték ki és emelték piedesztálra úgy, ahogy a nyugati kultúra tette. A szenvedély számukra morbid (Plutarkhosz) vagy nevetséges (Menandrosz) túlzásnak számított, így állíthatjuk, hogy a szenvedély a modern nyugati világ egyik karakterisztikus vonásának számít. Elemzésében – annak elemzésében, ahogy eredeti kifejeződésére talál Trisztán és Izolda mítoszában – épp ugyanannak a fejlődésnek az egyes vonásait vizsgálhatjuk, amely a nyugati világban napjainkban végbemegy. Ezek a vonások a kollektív tudattalanhoz tartoznak, és közeli kapcsolatban állnak a totalitarizmus jelenségével.

A szerelem narratívája Trisztán és Izolda mítoszában a győzedelmes szenvedély első ismert leírása – és ez a szerelemről szóló

történetek világszerte csodált és számtalanszor ismételt mintaképe is. Azt el kell ismernünk, hogy csupán egyetlen fajta szenvedéllyel foglalkozik, azzal, amely egy férfi és egy nő szerelmében összpontosul, de az általánosságban vett szenvedély ismérveinek klasszikus leírását egyedülállóan adja meg. Vessünk hát egy pillantást ezekre az ismérvekre!

Közismert, hogy a történet Trisztán és Izolda szerelmét *végzetesként* mutatja be, a szó minden értelmében: a szerelmesek azért szeretik egymást, mert véletlenül megisszák a szerelmi bájitalt. A szerelmük így egy rajtuk kívül álló hatalomtól ered, akaratuktól és személyes jellemzőiktől függetlenül: nem a választás, hanem a mindent legyűrő végzet ereje szüli, megfosztva őket minden felelősségtudattól.

Mármost azt, aki nem felelős többé azért, amit érez, egyúttal – és éppen ezért – a bűntudat sem érinti többé. A végzet vezette a szerelmeseket a bájitalhoz, és az ital ereje kényszeríti őket a házasságtörés elkövetésére. Elfogyasztása után olyan állapotba kerülnek, amelyben a jó és a rossz fogalmai elveszítik realitásukat. Azok számára, akik ily heves szenvedélyt élnek át, az igazság értelmében való bizonytalanság az első tapasztalat. Nemsokára maga a hév, ami ezt a homályt szüli, lesz a szerelem „igazságosságának” bizonyítéka.

A szenvedély nem csupán jön és rosszon túl emeli a szerelmeseket, hanem egy szinte transzcendens világba is zárja őket, amely kívül esik a hétköznapi valóságon. Ezek után már nem tudnak elszámolni a tetteikkel, és hamarosan már nem is vágnak erre: egyféle *pszichológiai autokráciában* élnek. Többé már azt sem kívánják indokolni, miért viselkednek úgy, ahogy: a többiek úgysem értenék. Ehhez a révült állapothoz és a normák megtagadásához csak egy fokozódó gyötrelmekkel teli úton lehet eljutni – de azok az akadályok, amelyeket Isten és ember állít eléjük, nem csillapítják a szerelmesek szenvedélyét, csak erősítik azt. Mondhatjuk úgy is, hogy a szerelmet maguk az akadályok (például az egymástól való elválás, különböző megpróbáltatások, egy törvény szerinti férj –

Márk király – jelenléte) táplálják. A szerelem akkor is akadályokat teremt, amikor azok máskülönben nem lennének jelen: ez történik, mikor Trisztán egy meztelen kardot fektet kettejük közé, amikor egyedül vannak az erdőben. Ahogy a szerelmük erősödik, az akadályok is egyre nagyobbá válnak, míg végül már csupán az élet – a maga természetes fizikai és morális korlátaival – áll a szerelmesek és a mindent elemésztő végtelen szenvedély közé. A szenvedély hirtelenné teszi az életet: ennek is köszönhető a tiszta szenvedélyt jellemző halálvágy. Wagner olyan tisztán látta ezt, hogy épp ezt tette a maga *Trisztánjának* központi témájává. A halálban – a végső akadályban – a szerelmesek az utolsó, istenítő lépést látják, a függetlenséghez vezető menekülő utat a teremtett világ minden nyűgétől. A halálban, ahogy Karl Jaspers oly helyesen rámutatott, az Éj Szenvedélye győzedelmeskedik a Nappal Normái felett.

A szenvedély lényege tehát, úgy tűnik, a heves – sőt akár halálos – gyötrelmek választása a hétköznapi élet örömeivel és fájdalmaival szemben. Sőt a szenvedély épp olyan, mint a *hipnózis*: megfosztja az egyént szabad akarától, és egy, minden külső kapcsolattól elzárt világba helyezi, túl a moralitáson, a legalitáson és a racionális kategóriákon.

A szenvedély evolúciója a nyugati világban

De mi okozhatta a szenvedély felszabadulását a XII. századi Nyugaton? Ennek az alaposabb vizsgálata már túl messzire vezetne bennünket, így csak arra mutatnék rá, hogy a szenvedély megjelenése nem más, mint az egyszerű keresztény törekvésektől történő elszakadás történelmi pillanata: az örök dolgok szeretetének, a páli hitnek, mely szerint „számomra... a halál nyereség” (Fil 1:21) eret-

nek és pogány eltorzulása. A szenvedély és a kereszténység úgy kötődnek egymáshoz, mint eretnekség és ortodoxia.

Egyesek talán úgy kísérelnék meghatározni a szenvedélyt, mint a pogány lélek lázadását a kereszténység ellen. Valóban, a jelen-ség a XVII. században a keresztény gnoszticizmus és a platonizáló pogányság között kezdett gyökeret verni – de bennünket e szenvedélynek a „kitörése utáni” szociológiai fejlődése érdekel. A szenvedély, akár egy betegség, némi lappangás után egy szép napon egyszer csak kitör.

Szent Bernát vagy Assisi Szent Ferenc megpróbálták a születőben lévő szenvedélyt „becsatornázni” a hagyományos kereszténységbe: így a szenvedély már a kinyilatkoztatáshoz és az evangéliumi erkölcsösséghez tartozik, de szókincsében tovább él a trubadúrok és trouvère-ek öröksége. A román kori irodalom – amely a Trisztán és Izoldával együtt született meg – a szenvedélyt inkább az erotika területéhez kapcsolja. Az egyedül a szerelmi történetekre jellemző szabályokkal, retorikával és kifejezésmóddal rendezi be ezt a területet, így ez a fajta irodalom válik a társadalom védekező mechanizmusává az anarchikus és antiszociális szenvedéllyel szemben. Kár csak azon a területen következik be, amely a legkevésbé tűnik fontosnak a közjó szempontjából: az egyéni érzelmekben. A lovagiasság törvényei azonban még valamit előírnak: a fegyverek szenvedélyes szeretetét. Valójában egy egyedülálló társadalmi önvédelmi reakcióról beszélhetünk, mivel tudjuk, hogy az udvarlás („*cortesia*”) egyszerre határozza meg a szerelemmel kapcsolatos szertartásokat, az azt idealizáló költészetet és a hadviselés művészetét is.

A középkor egyik legfőbb vívmánya, ahogy Huizinga is rámutat, hogy megszabta a szerelem formáit, majd rituális szintre emelte, ezzel ellensúlyozva az erőszak szenvedélyét – ennek a sikere viszont bizonyos kockázatokat is maga után vont. Az udvari szerelmi élet irodalma idealizálta a szenvedélyt, de egyúttal életben is tartotta a hagyományát, és hallgatók, később olvasók ezreiben keltett nosztalgikus vágyat az átélésére. Az elkövetkező századok

klasszikus gondolkodói is megpróbálkoztak a szenvedély racionális elemzésével (így például Corneille és Racine is), a XVIII. században pedig már egészen odáig jutottak, hogy csaknem egészen elválasztották egymástól tudatos életünk érzelmi és irracionális elemeit. Voltaire idejére a szerelem elveszti a tragikumát vagy az őt körbevevő szentimentális dicsfényt, a háború pedig a tomboló erőszakosságát, és „csipkében vívott” harccá válik. Ez az elfojtás helyet teremtett azoknak a félelmetes robbanásoknak, amelyek csírájukban már Rousseau és Sade márki munkáiban is megmutatkoznak. A francia forradalom a szenvedély megsemmisítő robbanásával köszöntött be. Szentimentális volt és véres, rousseau-i és szadista, s egy szempillantás alatt elpusztította a normák és bevett szokások kereteit – azokat a kereteket, amelyeket a középkorban a szenvedély féken tartására hoztak létre, és amelyeket a racionalizmus már egy évszázada folyamatosan gyengített. Ettől kezdve a szenvedély hullámai átcsapnak a gátakon, és a társadalom területére áradnak. Ekkor bukkan fel a *nacionalizmus* és a *romanticizmus*. A nacionalizmus az elnyomott, a tudattalanba szorított szenvedély feltámadásának kollektív kifejeződése, a romanticizmus pedig a szintén elnyomott egyéni vonásoké.

Az egész XIX. század a középkori udvari élet által szabott keretek egyre teljesebb és egyre gyorsabb széthullását hozta. Az egyéni erkölcs terén egyre kevesebb akadály marad, a szenvedély mind jobban elterjed, szentimentalizmusba süllyed, és az egyén szintjén elveszti átütő erejét – kollektív szinten viszont erős marad. Ez olyannyira igaz a XX. századra, hogy a szenvedély eredeti, virulens tüneteit most már nem a szerelmesek pszichológiájának tanulmányozásával érhetjük tetten, hanem inkább a tömegek viselkedésének vizsgálatával.

A tömeg és a tudattalan

A XX. század *tudatára ébredt a tudattalannak*, és tisztában volt a *tömegek felépítésével* is. Ez több mint véletlen egybeesés.

A tömeg viselkedése semmiben sem hasonlít egy gondolkodó ember cselekedeteihez, de véleményem szerint meglehetősen jól tükrözi a tudattalan létét az egyénen belül. A tömeg olyan egyénekből áll, akik időlegesen elvesztették racionális ítélőképességüket és normális tudatosságukat. Napjaink politikai és társadalmi életében előtörő tömegek erősen emlékeztetnek a tudattalannak az egyénen belül történő előtörésére: olyan ez, mint valamilyen kollektív neurózis.

Amint az ismeretes, azt nevezzük neurotikusnak, akit bizonyos, az értelem által régóta elnyomott pszichés realitások támadnak meg. Egy józan elmében a tudattalan efféle támadásai általában akkor mennek végbe, amikor az ember alszik – ezek a rémálmok. A proletariátus megjelenése az életben ugyanezt a forgatókönyvet követi: a népeesség „mély és sötét” rétegeiből indul, onnan, ahová még csak bepillantani sem mertünk, nemhogy hozzáértünk vagy figyelembe vettük volna. E réteget tulajdonképpen szociálisan „elfojtottuk” a kollektív tudattalan „mélységeiben” – most pedig hirtelen felemelkedik, és rémületes erőszakossággal hallatja a hangját. A proletariátus így a valóságban – és nem csupán metaforikusan – a burzsoázia „rémálma”. A tömegek követelése, amelyeket a marxizmus tett következetessé és összefogottá, formájukban hasonlítanak a tudattalan azon kompenzációihoz, amelyek megdöntik a szűklátókörűen racionális ember felszínes nyugalalmát. Amikor ezek az erők a társadalom testén és a politikai tudatosságon telepednek meg – maradandó egyensúlyvesztést okozva –, a társadalom neurózisává válnak.

Rá kell mutatnunk, hogy ezeknek a követeléseknek a racionális tartalma jóval kevésbé fontos, mint az a dinamika, amellyel kifejezik őket. A követelések különbözhetnek egymástól, vagy egyes ese-

tekben akár ellentétesek is lehetnek – például Hitler és Lenin esetében –, de a tömegek szenvedélyének dinamikája lényegében nem változik. Mármost a tömegek mozgósításának ez a változatlan technikája éppen az, amit a szenvedély történetének vizsgálatakor fedeztünk fel.

C. G. Jung számos pszichés szimbólumot és mintát tanulmányozott: ezek változatlan formában jelennek meg újra és újra, néha egy korszak tudatában és vallási rítusaiban, néha pedig egy egészen más korban és térben az egyén tudattalanjában. Nem szükséges, hogy ez vagy az az egyén bármikor halljon ezekről a szimbólumokról ahhoz, hogy álmában láthassa őket: a szimbólumokat nem „átadjuk” egymásnak, hanem állandó jelleggel az emberi pszichében vannak, és mikor elnyomja őket a tudatos én, a kollektív tudattalanban húzódnak meg, míg újra elő nem törhetnek. A szenvedély mítosza, amelyet egykor Trisztán történetében fejeztek ki, számomra kiválóan példázza Jung elméletét. A racionális tudat elfojtja, a modern erkölcsvesztés pedig elnyomja, így a szenvedély apránként visszavonul a tudattalanba, és így voltaképpen a kollektívizmusok viselkedését uralja – minél kevésbé tudatosak az egyének, annál nagyobb hatalma van felettük, vagyis minél inkább beolvad az egyén a tömegbe, annál inkább a szenvedély uralkodik rajta.

Miután nem vettek tudomást erről a kulcsfontosságú jelenségről, az elmúlt tíz évben a legtöbb demokrata politikus pszichológiailag alsóbbrendű pozícióban találta magát, ha diktátorokkal kellett tárgyalnia. A diktátorok sikere épp a Jung által a „kollektív lélek energetikájának” nevezett jelenség érzékelésén és cinikus alkalmazásán alapul, vagyis a tudatalatti latens erőinek kihasználásán. A modern tömegek valójában a „tudattalan rendezőit” választják vezérül, és véleményem szerint ebben Hitler a legtehetségesebb. Már 1924-ben meglepően pontos leírást adott azoknak a titkos erőknek az ébredéséről, amelyek kihasználását tűzte ki célul. Ebben számunkra az a legérdekesebb, hogy ezek a leírások tökéletesen megfelelnek annak, amit a korábbiakban a *szenvedélyről* mondtunk. Ha valaki egy dinamikus erő létrejöttén munkálkodik, csak az a dolga, hogy felszítsa a szenvedélyt – ahogy Hitler húsz-

szor is megismétli: „hisztérikus szenvedélyt” vár el a követőitől.³³ A folyamat teljes kibontásához Hitler több ízben is visszakanyarodik a „tömegek nacionalizációjához”, és ezt nem ok nélkül teszi: elég, ha felidézzük, hogy a nacionalizmus a leginkább életteli és életerős változata a szenvedélynek a nyugati világban.

„A tömegek nacionalizációja” a Mein Kampf szerint

„Minden nagy mozgalom egyben népmozgalom, s ezek emberi szenvedélyeknek, lelki érzelmeknek vulkanikus kitörései, amelyeket vagy a szükség borzalmas istennője, vagy a tömeg soraiba vetett jelszó fáklyája lobbantott fel, de sohasem esztétikus irodalmárok és szalonhősök felvizezett ömlengésinek köszönhetőek. Népek sorsát csak forró szenvedélyek vihara irányíthatja. Szenvadéyek fölkelésére azonban csak az képes, aki azt belsejében maga is hordozza. [...] Nagy célkitűzések mozgalmának féltve kell őrködnie azon, hogy a nép széles rétegeivel ne veszítse el a kapcsolatát.” (Hitler 1943, 475.)³⁴

Ahhoz, hogy elérkezzünk ehhez a hisztériához, először az egyénnek le kell győznie az elme tiltakozását, majd az érzések ellenkezését is. Ez a második lépés jóval fontosabb és bonyolultabb, mint az első – itt csak az előbb említett tényezők és az imént érintett rejtelmes erők kapcsolata tűnik megfelelően hatékonynak.

³³ A következőkben a szerző angol nyelvű idézeteit Adolf Hitler *Mein Kampf*-jából a szöveg 1943-as német, az eredetivel azonos kiadása alapján közöljük – a szerk.

³⁴ Ismeretlen fordító – a szerk.

De mégis milyen technikákkal férhetünk hozzá ezekhez a rejtelmes erőkhöz? A megoldás a kollektív hipnózisban rejlik. A gyűlésekhez az az időpont tűnik a legmegfelelőbbnek, amelyben az egyének a lehető legkisebb tudatos ellenállást tanúsítják. A vezető választja meg a gyűlés helyét is – azt a helyet, ahol a legfogéko-nyabbak lehetnek az emberek erre a hatásra.

„Minden ilyen esetben *beleavatkoznak az egyén szabad akaratába*. A legtöbbször ez természetesen a gyűlésekre érvényes, amelyekre az emberek ellentétes akarati beállítódásokkal érkeznek, itt egy új akarat számára kell, hogy megnyerjük őket. Úgy tűnik, hogy reggel és napközben az emberek a lehető leghevesebben tiltakoznak az ellen, hogy valaki más akaratára és véleményére *kényszerítsék* őket, de estefelé már jobban megadják magukat az uralkodó, erősebb akaratnak.” (I. m., 531–532.)

Senkinek nem érdemes a tömeg intellektuális meggyőzésével próbálkoznia – inkább a kritikus hangokat kell elhallgattatnia, és egy hatásos *fait accompli* kell tálalnia nekik. Mivel a tömegben szereplő egyéneket megfosztották felelősségérzetüktől, „tömeggé” redukálták őket. A tömeg pedig csupán a természet része, ily módon pedig nem is tud másként viselkedni, mint amit a tudattalan diktál a számára.

Mindnyájan tudjuk, hogy Goebbels milyen sikeresen gyakorolta a tömeghipnózist: amikor a Führer a legfontosabb érveit adja elő, Goebbels egy új színpadképet teremt hozzájuk – még hozzá mindig valami olyasmit, ami hitelesnek tűnik a tömeg számára. Láthattuk, hogy a szenvedély hipnózisa (amelyet már ismerhetünk Trisztán történetéből a varázsszittal kapcsolatban) az embert megfosztja a szabad akaratától, s így egyszersmind megfosztja a büntudat érzésétől is. Hitler nagyon jól tudta, a hipnózist csak felgyorsítja azal, hogy felveszi a harcot a háború utáni időszakban keletkezett büntudattal a németek lelkében. Ahhoz, hogy egy szubjektumot hipnotizálhasson, az ágensnek egyfelől *rá kell erőltetnie* a maga aka-

ratát, másfelől pedig *el kell bűvölnie* az érzelmeit – és semmi nem lehet csábítóbb, mint az a kilátás, hogy az embert megszabadítják a rossz lelkiismeretétől. Bárki is kecsegtet ilyen kilátásokkal, minden esélye megvan arra, hogy „higgyenek” benne – vagy neki.

„Számomra azonban akkoriban világos volt, hogy azt a csekély kört, amelyben a mozgalom útjára indult, meg kell tisztítani a háborús büntudattól, mégpedig a történeti igazság feltárása által. Mozgalmunk tehát arra törekedett, hogy megismertesse a békeszerződéseket a legszélesebb tömegekkel, ami a mozgalom jövőjének előfeltétele volt. Akkoriban a békeszerződésekben még mindenki a demokrácia diadalát látta, tehát ezzel szembe kellett fordulni, és elérni azt, hogy az emberek számára mindenkor mint a szerződések ellensége jelenjünk meg. A cél az volt, hogy amikor az összetákolt szerződések hazug burka lehull és kiábrándító valóságként feltárul a bennük ható gyűlölet, a mi korábbi álláspontunk felidézése bizalmat ébresszen irántunk.” (I. m., 519–520.)

„A versailles-i egyezmény, az új Medúza (»népünknek a versailles-i béke árgus tekintete mellett kellett fegyvertelenül élnie...«) szimbolizálja a németek egyéni és kollektív büntudatát, és minden idők egyik leggyalázatosabb, legembertelenebb kegyetlenségeként kell ábrázolnunk a breszt-litovszki békével szemben, amely a határtalan emberséget szimbolizálja.” (I. m., 368 és 524.)

Az előbbieknél megfelelően a kimosdatott és felelőtlen tömeg már készen áll a szenvedély végső lépésének megtételére. Itt már minden olyasmi „igazságnak” számít, ami „tovább fokozza” a tömeg szenvedélyét: „A nép az ellenfél könyörtelen megtámadásában a küzdelem jogos voltának bizonyítékát, míg az ellenféllel való megalkuvásban a bizonytalanság jelét látja.” (I. m., 371.)

A fanatizált tömegek megtagadják „a nappal normáit”, így a római jogot is, amelynek elnyomását Hitler hirdeti, a keresztény erkölcsöt, az „értelmiséget”, és a kritika minden formáját elvetik. A tömeg *pszichológiai autarkia*ba zárja magát, amely egyfelől előkészíti

a küszöbön álló gazdasági autarkiát, másfelől pedig hozzá is szoktatja a tömeget ez utóbbi elfogadásához. Hitlernek minden olyan tényező ellen van valamilyen kifogása, amely a német tömegeket összeköthetné a külvilággal, és minden általános érvényű koncepciót – a zsidókat, a marxistákat, az értelmiségieket és az egyházakat – elítél: „A nagy tömeg nacionalizálása csak akkor sikerülhet, ha népünk lelkeségéért folytatott pozitív harcunk mellett népünk nemzetközi megrontóit kiirtjuk.” (I. m., 372.)

Így válik érthetővé a rasszizmus és a tiszta németiség dicsőítése: a német társadalomnak nem szabad hallgatnia az „értelem” szavára, a külvilág felé történő nyitottság és a vele való kapcsolat minden formája ugyanis csak gyengítené a benne dolgozó szenvedélyt. Mármost a rasszizmus a leginkább zárt vallás, mivel *senki sem térhet meg hozzá* – ha az ember nem született német, sosem értheti meg a germán elme kreatív, misztikus útjait. A szenvedély egy további jellemző vonása *a folyamatosan visszatérő akadályok és az egyre távolabb kerülő, újabb és újabb célok iránti igény:*

„Sőt joggal állíthatjuk azt, hogy egy mozgalom ereje és ebből eredő létjogosultsága csak addig nő, míg a harc alapelvét mint léte előfeltételét tekinti. Ám abban a pillanatban elveszítette erejének legnagyobb fokát, amikor a végső győzelem már az ő oldalára szegődik. Vagyis egy mozgalom számára hasznos, hogy a győzelmet oly formában célozza meg, amely nem kínálja az időben azonnali sikert, hanem egy időben elhúzódó, feltétlen türelmetlenséggel végrehajtott hosszas küzdelemben lássa növekedni.” (I. m., 385.)

Ezek után, mint ahogyan az közismert, Hitler a szisztematikusnak többszöröződő akadályok taktikáját választotta. Minden olyan győzelme után, amelyet korábban a szegycmentjes *Diktat* végső eltörlésének nevezett (i. m., 519), rögtön több olyan újabb pontot fedez fel az egyezményben, amelyek ellen folytatnia kell a harcot. Németország területi követelése is éppen ennek megfelelően változtak. A szenvedély lényege és tápláléka épp az akadályok sorá-

ban rejlik: nem egy ilyen vagy olyan konkrét cél megvalósítására tör, hanem valamilyen végtelenül távoli – így még erőteljesebben áhított – cél felé, egészen a végig, addig a pontig, amely már végső soron túl van minden materiális vagy emberi lehetőségen, az életen és az élet törvényein, dicső és méltóságteljes harcban s az *ember*t megistenítő halálban.

Az I. világháborút követően Németország kétségbeejtő helyzete az ésszerűen gondolkodó nép választhatott volna egy másik célt is: az ország újjáépítésének munkáját – napjainkban épp ezt láthatjuk Franciaország esetében. De egy szenvedélyben égő nép számára a munkán túl valami egyéb cél is szükséges: lázadni, indulatosan követelni, hódítani akar – úgy, hogy tán még maga sem tudja, mit hódítana meg. Nem érzik magukat kötelezve a viselkedési szabályok visszaállítására, hanem inkább a nehézségeket keresik és választják a hétköznapi élet örömei és bánatai helyett.

Somerset Maugham vígjátékában egy szerelmes nő a férje és a szeretője közt ingadozik. A férj anyagi biztonságot és boldogságot nyújtana neki, míg a szerető ennyit mond: „csak drámát és szívfájdalmakat ígérhetek”. A nő ezután rögtön a szerető karjaiba veti magát. A szenvedélynek ez az elemi megnyilvánulása magyarázza a Saar-vidéki népszavazás eredményét is: az 1935-ös népszavazáson a vidék lakosainak többsége inkább a nemzetiszocializmussal járó nehézségeket választotta, mint azt, hogy szabad emberré válhasson. Hitler sikeresen szította fel a „szenvledélyüket”.

Hagyjuk, hogy Hitler összegezze számunkra az előbbieket:

„Mozgalmunk, amelyet néhány évvel ezelőtt a semmiből indítottunk el s ma érdemesnek tartják arra, hogy a legkegyetlenebb üldöztetésnek vessék alá népünkön belül s azon kívül is, ezen ismereteknek a folyamatos figyelembevételének és alkalmazásának köszönheti bámulatos kibontakozását.” (I. m., 534.)³⁵

³⁵ A szerző az idézeteket eredeti szövegösszefüggésükből kiragadva alkalmazza – a szerk.

A szenvedély átvitele a nemzetre

A „tömegek nacionalizációja” Európa számos országában *fait accompli*nak számít, a világ többi részén pedig épp napjainkban veszi kezdetét, bár jóval lassabb tempóban. Ez a folyamat jóval radikálisabban jelentkezett Németországban, mint más totalitárius országokban.

Ez utóbbi két ténnyel kapcsolatban tennék néhány megállapítást. A napjainkban végbemenő általános változások az egyének személytelenítésének kedveznek. A modern ember egy mindinkább bizonytalan világ lakója, olyané, amelyben oly módon kell élnie, amely távol esik a maga egyéni tapasztalataitól. Ez utóbbira jó példa a filmszínház: a moziban „áttételesen” bárki olyan kalandokat élhet át, amelyek a valóságban sosem esnének meg vele. Ehhez hasonlóan a rádió, a sajtó és a hatalmas tömeggyűlések révén lehetővé teszik az egyén számára, hogy a képzeletén és érzelmein keresztül vehessen részt az uralkodók által megtestesített nemzetek közötti nagyszabású eseményekben, illetve a vezetőikkel azonosított forradalmakban. Minden efféle esemény hozzájárul az egyén kiemeléséhez a saját környezetéből, ahol soha nem élhetne át ehhez hasonló eseményeket. A korábban az élet velejáróinak tekintett mindennapi kényelmetlenségek egyre inkább elfogadhatatlanná válnak, miközben a határtalan haladás, kényelem és gyors siker eszméi egyre jobban elterjednek, és a transzcendens ideálok – amelyek korábban hozzásegítették az egyént ahhoz, hogy türellemmel viselje sorsát – eltűnnek. Egyfelől az egyén türelmetlenné válik és kiutat keres jelentéktelen életéből, másfelől felizzik benne a kollektív szenvedély. Ezek a vonzó és taszító folyamatok ugyanúgy mennek végbe: arra sarkallják az embert, hogy lesse az alkalmat, mikor megszabadulhat önmagától. Sebezhetővé tesznek bennünket a tömeghipnózissal szemben, és a tömeges szenvedély potenciális áldozataivá válunk miattuk.

A németek általában – kiváltképp a két háború közötti időszakban – különös hajlandóságot mutattak az efféle kollektív menekülésre vagy önfeladásra. Épp elég felidézni azt a szűnni nem akaró alsóbbrendűségi komplexust, amelyet csak tovább mélyített bennük az erőteljes büntudat és kisebbségi érzés Versailles után. Az egyezmény megalkotói megelégedtek arról, hogy a németek jóval érzékenyebbek a lefegyverzéssel járó szimbolikus megaláztatásra, mint más népek képviselői: ez számukra egyfajta kasztrációt jelentett. A germán világban fegyvertelenné válni egyet jelentett a szabadság elvesztésével. Ez az oka annak is, hogy Hitler a birodalmi véderő újjáalapítását ünneplő nürnbergi rendezvényen a napot *Tag der Freiheit*nek, a szabadság napjának nevezte el.

A nemzetiszocialisták jó érzékkel tudták megkülönböztetni a személytelenítés ezen főbb tényezőit – képesek voltak elválasztani a napjaink minden emberére jellemző vonásokat azoktól, amelyek inkább jellemzőek voltak a németekre. Ahelyett, hogy megpróbálták volna leküzdeni a jelenséget, szándékosan és cinikusan a maguk hasznára fordították. Ezt pedig két módon tették:

1. A nemzetiszocialista *Weltanschauung*, azaz világnézet szerint az egyénnek csak a *Volkstum* részeként van joga létezni. Vessünk csak erre egy közelebbi pillantást! Minden született németnek – mondja Hitler – joga van a szabad élethez. Fordítsuk le az előbbi kijelentést nemzetiszocialista terminológiára: „Minden németnek el kell fogadnia a párt törvényét, mert csak az adhatja meg Németország számára a szabadságot.” Ugyanez demokratikus kifejezésekkel a következőképpen hangzana: „Minden németnek joga van az élethez, de csupán addig, amíg fel nem adja önmagát és nem válik vak közreműködővé a párt szenvedélyes világuralmi törekvéseiben.” A nemzetiszocialista párt teljes erkölcsisége és ideológiája a *személy* (az ember redukálhatatlan és transzcendentális célja) individuális aspektusainak elnyomásával azt célozza, hogy birtokolja az embert (a fegyelmezett és lelkes embert), és a Führer által irányított sötét erők játékszerévé tegye.

2. Az, hogy a háború után micsoda szexuális szabadosság uralkodott a német fiatalok között, közismert. A csökkenő morális és szociális gátlásokkal szükségszerűen együtt járt a szerelem szenvedélyének elhalványulása is. Az erkölcsi anarchia megfékezéséhez a nemzetiszocialisták nyilvánvalóan nem a keresztény erkölcsiséghez és a polgári konvenciókhoz nyúltak vissza: ez implicit módon az egyéni szenvedélyek újjászületését is jelentette volna. A nemzetiszocialisták számos állami rendelettel szabályozták a házasságot és az eugenetikát. A nőket körülvevő romantikus dicsfény maradékát is ellobbantották, szerepüket pedig csupán a polgárkatonák anyjaként és háziasszonyként szabták meg. Kötelezően látogatandó „menyasszonyképzőket” hoztak létre az SS-katonák (a párt elit katonasága) számára, és egyre inkább csupán féltudományos és a fajelméletet szem előtt tartó nézetek alapján engedélyezték a házasságot. Ez azt is jelenti, hogy a német fiatalság számára a házasság többé már nem számított érzelmi és személyes kérdésnek – polgári kötelességgé, a társadalom szolgálatává vált. Itt ismét láthatjuk, hogy a polgári erkölcsvesztés és a totalitárius erkölcs ugyanabba az irányba mutat: tagadják és ellenzik a személyes szenvedélyek létezését, és megsemmisítik a személyesebb motivációkat. De a szenvedély iránti igény mélyen fészkel a nyugati ember szívében – és ez különösen igaz a németekre. Ha az ember nem talál kielégülésre a magánéletében, más-
hol keresi majd a szenvedély valamely formáját – és Hitler épp ezt ígéri nemzeti szinten. Így a nemzetiszocialista propaganda, az erkölcsiség és törvényhozás az egyéni szenvedélyeket a kollektív létező szintjére emeli. Mindazt, amit a totalitárius képzés megtagad az egyes egyénektől, átviszi a nemzet szintjére. A nemzet (vagy a párt) szenvedéllyel bír-
nak. A nemzet átveszi a vágyott tárgy dialektikáját (például soha ki nem elégített területi követelések formájában); a nemzet autarkikára vágyik; a nemzet inkább a nehézségeket

választja, mint a boldogságot (vajra nincs pénz, de fegyverekre igen); végső soron pedig életben tartja a terjeszkedés iránti olthatatlan vágyat, egészen a háborúban bekövetkező halálig. Mindaz a feszültség, amely a rangsor legalján állókban felszabadul, a totalitárius piramis csúcsán összpontosul majd – a csúcson pedig a Führer áll. Az ő személye polarizálja és nacionalizálja a német szenvedély egészét.

Számomra úgy tűnt, hogy a Führer és a németiség viszonya leginkább a kollektívizmus szexualizált felfogásából érthető meg. A tömeg játssza a feminin szerepet, nőiessége pedig kifejezetten germán jellegű. Hitler nem hízelkedéssel próbálja elcsábítani, ahogy a francia politikusok tették, amikor az elektorátusnak francia módra hízelegtek. Hitler minden erejével a tömeg „kényszerítésén” dolgozik, a tömeg pedig természete szerint semleges vagy épp ellenséges vele kapcsolatban. Erre válaszul dühöng és könnyörög, de sosem próbálja meg megnyerni a hallgatóit, inkább megbabonázza őket. Előhívja a végzetet, és azt állítja, hogy ő maga a végzet, amelynek a tömeg behódol – vagy megadja magát –, ahogy ő írja. A tömeg pedig azért adja meg magát, mert ez a végzet hirtelen megszabadítja a tetteivel járó felelősségtől – megadja magát az iszonyú megmentőnek, „felszabadítóként” üdvözli, és ebben a pillanatban a diktátor leigázza és tulajdonba veszi a népet is.

A demokráciák tanácstalansága

Elismerem, hogy ez a szociológiai magyarázat számos kiváló elme ellenkezését is kiválthatja – egyesek úgy vélhetik, hogy figyelmen kívül hagyom a gazdasági tényezőket vagy a nemzetközi politika nagy eseményeit, esetleg a pángermán eszme vagy a *Realpolitik* hatását az eseményekre. Erre csak azt tudom válaszolni, hogy én az

analitikus „okoknál” valamilyen mélyebb forrással foglalkozom, valami korábbi, mélyebben fekvő okkal, olyasmivel, ami lehetővé tette számukra, hogy ugyanabba az irányba haladjanak, mint az előbb felsorolt okok. Egyesek úgy is vélhetik, hogy az általam nyújtott magyarázat túlzottan romantikus ahhoz, hogy komolyan vehessük – ez az ellenvetés pedig kiválóan példázza és illusztrálja a demokrácia hibáit. A hitlerizmus ugyanis *valóban* a romanticizmus egy formája, és ha ezt nem értjük meg és nem érezzük át, arra leszünk kárhoztatva, hogy megismételjük azokat a hibákat, amelyeket a totalitárius mozgalmak több mint ötven éven át elkövettek. Goebbels 1939. június 18-án is kijelentette, hogy „A mi törvényeink a művész törvényei. A Führer a politika művésze, a többi politikus pedig csak mesterember. Az ő állama egy zseniális elme szüleménye.”³⁶

A „művész törvényei” a kollektív romanticizmus törvényei – az épp létrejövő Harmadik Birodalom rémálmai, melyek a szemünk előtt születnek meg. Olcsó romanticizmus, ugyanaz, amit a hagyományos ellenség, a filiszteusok használnak, de mindettől függetlenül romanticizmus – vagyis *szenvedély*, a halandók által elérhető legmagasabb túlfűtöttség.

A demokráciák jól ismert hibáit, késedelmes reakcióit és az ezek kapcsán jelentkező ismétlődő meglepettséget jól magyarázza, hogy képtelenek megérteni ennek a jelenségnek a lényegét. Ez megmagyarázza azt is, hogy egyes vezetők miért hittek makacsul abban, hogy megbeszélhetik a dolgokat, és végül egyezsége juthatnak azokkal – „katonaként, becsülettel” –, akik az ezeréves autarkiaáról szóló álmok világába zárták magukat. A vezetők minden egyes alkalommal zavarba jönnek a totalitárius sikerek méreteitől és a velük járó erőszaktól – ezeket racionálisan gyakorlatilag lehetetlen is előre megjósolni. Végso soron pedig az előbbieken ismertetett vonások magyarázzák azt is, hogy a demokratikus sajtó dörgedelmei miért peregnek le a totalitarizmusról – ennek pedig két főbb oka van:

³⁶ Azonosíthatatlan forrás – a szerk.

1. Először is a demokratikus propaganda minden erejét föl-emészteti a totalitarizmus barbár, erőszakos, harcias, spártai, zsarnoki stb. mivoltának bemutatása és a demokrácia civilizált, kifinomult, békés, gyümölcsöző stb. voltának hangsúlyozása. Mármost ezt mindenki tudja – még a diktátorok hívei is, de az *észérvek*nek, bármilyen evidenciákat hangsúlyozzanak is, vajmi kevés sikerük lehet az áradó *szenvedély* ellenében. Észérvekkel a modern élet által meggyengített tömegek megóvásában sem érhető el számottevő eredmény.
2. A demokratikus propaganda leginkább a totalitárius doktrínák megcáfolására összpontosít, és megfélekedzik róla (vagy nem is foglalkozik vele), hogy ezek csupán mellékszerepet játszanak a hitlerizmus által kiépített kollektív hipnózisban. Arról is hajlamosak vagyunk megfélekedni, hogy ha makacsul ragaszkodunk a negatív, steril kritikai hozzáállásunkhoz, kitesszük magunkat a veszélynek, hogy magunk is a hitlerizmus hipnotikus hatása alá kerülünk. Semmi sem változik olyan könnyen *pro* érvvé, mint egy olyan *kontra* érv, amely ezen kívül mást nem tartalmaz. Én magam is figyelemmel kísértem több német antifasiszta beszélgetését a hitlerizmus témájában, és az általam ismert legjobb magyarázatot Thomas Mann adta a *Mario és a varázslóban*.

A – feltehetően szimbolikus – történet egy nyilvános hipnózis-előadást ír le egy kis adriai fürdővárosban. Az előadás egy bizonyos pontján a hipnotizőr felszólít néhány nézőt, hogy válasszanak ki véletlenszerűen néhány kártyát a pakliból. A nézők természetesen minden esetben azt a kártyát húzzák ki, amelyre a bűvész gondolt. Ekkor felszólal egy néző, és azt állítja, hogy ő a saját akaratára szerint választ majd kártyát, és ellenáll a hipnózisnak. A bűvész válasza erre pedig a következőképpen hangzik: „Ezzel [...] némileg megnehezíti a feladatomat. Az eredményemen azonban az ön ellenszegülése mit sem változtat. A szabadság is valami, ami van, az akarat is valami, ami van; akaratszabadság azonban nincs, mert az akarat, amely tulajdon szabadságára irányul, a semmibe

nyúl. Önnek szabadságában áll húzni vagy nem húzni. De ha húz, helyesen fog húzni, annál biztosabban, minél önállóbban szeretne cselekedni.” Az est egy későbbi pontján a bűvész táncba hív egy másik nézőt, aki korábban azt állította, hogy semmiképpen nem fog táncolni. „Ha jól értettem meg az eseményt – írja az elbeszélő –, ez az úr harckészségének tisztán negatív voltán bukott el. Nem akarásból, úgy látszik, lelkileg élni nem lehet; valamit nem akarni megtenni, tartósan nem jelenthet élettartalmat: valamit nem akarni, és egyáltalán semmit sem akarni, tehát a parancsoltat mégis megtenni, talán túl közel van egymáshoz.”³⁷

Csupán egyetlen – de teljesen biztos – módon kerülhetjük el, hogy a hipnózis hatása alá kerüljünk: egyszerűen csak valami pozitívra kell vágynunk. Ha megelégszünk a totalitarizmus viszszautasításával, ha csak általánosságban, minden konkrét pozitív tartalom nélkül vágyunk a szabadságra, az erőnket rossz irányba fordítjuk, és máris elveszítjük a harcot. Ne feledjük: a pozitív hittel nélkülöző liberálisok és napjaink varázslói között folyó drámai harcban az utóbbiaknak komoly előnye van. Tudják, hogy a szenvedély fegyverével harcolnak, és azt is, hogy nem kell tartaniuk a helyesen gondolkodó liberálisok hiábavaló méltatlankodásán – épp ellenkezőleg, ez még a hasznukra is válhat.

A demokráciák csak akkor állhatnak ellen a totalitárius ragálynak, ha pozitív célokat tűznek ki maguk elé: a demokrácia reformját és a gazdasági életre történő kiterjesztését. A totalitárius szenvedély kórokozóit csak azoknak a lelkéből lehet kipusztítani, akik ismét a birtokába kerülnek annak a képességnek, hogy képesek legyenek a saját életüket élni: ha az ember a totalitásra törekszik, az állam sosem lehet totalitárius. A „nacionalizált tömeg” szervezetének létrejöttét csak a valódi közösségek újjászületése akadályozhatja meg – ezeknek a közösségeknek pedig univerzális igazságokon, és nem pedig szigorúan nacionalista részizgazságokon

³⁷ Sárközi György fordításai.

kell nyugodniuk. Ennek megfelelően mással nem is zárhatnám ezt a tanulmányt, mint hogy az egyházak figyelmébe ajánljam.

(Rougemont, Denis de: Passion and the Origin of Hitlerism. *The Review of Politics*, 3., 1941/1. [január], 65–82. Fordította: Dippold Ádám)

4 A kortárs nihilizmusról

1.

Napjainkban az értelmet nem becsülik túl sokra: a „racionalizmust” a legtöbb értelmiségi irányzat megvetéssel emlegeti. Az „értelemben vetett hit” már divatjamúltnak tűnhet, avítt gondolkodásmódnak, valami olyasminak, ami nem képes kapcsolatba lépni azzal, amit manapság „haladásnak” neveznek.

Az „értelemben vetett hitet” mára egész sornyi pszichológiai és szociológiai tudományág helyettesíti: a tudattalan vagy a tudatalatti pszichológiája, a viselkedépszichológia, az elfojtott vágyak és a feltételes reflexek tudománya. A szociológiai ágazatok burjánzása nem kevésbé meglepő, s nem szabad megelégednünk a szociológiai pszichológiákról és a pszichológiai szociológiákról sem. Ezelőtt az embert *animal rationalénak*, vagyis racionális létezőnek gondoltuk; mára további részletezés nélkül egyszerű élőlényként

³⁸ Aron Gurwitsch (1901–1973) Litvániában született, zsidó háttérű, francia, német és angol nyelven publikáló filozófus, a Husserl által alapított fenomenológiai mozgalom egyik kiemelkedő alakja. 1940-ben az Egyesült Államokba emigrált, ahol több egyetemen tanított.

határozzuk meg. Mivel az ember közösségi lény, régebben szokás volt a mélyére nézni annak a társadalmi struktúrának, amely kielégíti az ember emberi és közösségi igényeit. Manapság ez a kérdés aligha kerülhet elő: úgy vesszük, hogy az embernek mint közösségi, politikai élőlénynek vagy alkalmazkodnia kell a környezetéhez, vagy szembe kell néznie a következményekkel. Ha nem hajlandó erre, jóléte és boldogsága látja kárát. Többé már nem tűnik kérdésnek, hogy valakinek alkalmazkodnia kellene-e az adott társadalmi feltételekhez, csak az a kérdés, hogy vajon mi lehet a leghatékonyabb módja ennek az alkalmazkodásnak.

Vessünk hát egy közelebbi pillantást erre a naturalisztikus filozófiára! Azt mondják, hogy az ember – a többi élőlényhez hasonlóan – csupán egy bizonyos szervezettel bír, amikor világra jön. Mindössze „ösztönei” vannak, amelyek csupán primitív viselkedésformák, bizonyos helyzetekre adott természetyszerű reakciók. Az ember élettani felépítése folytán tanulékonyabb, mint az állatok, és épp ez teszi lehetővé számára, hogy új reakciókat fejlesszen ki, amelyek aztán ráépülnek a primitív viselkedésformákra. A körülményektől függően a szervezet változik, alkalmazkodik az új helyzetekhez, és idővel új, egyre összetettebb viselkedési formák alakulnak ki. Mindezzel együtt – bármilyen sokszínű lehet is ez a változatosság – minden egyes emberi tett minden egyes alkalommal ugyanarról fog szólni, mint amiről a legegyszerűbb formáiban is: pusztán válaszreakciókról, viselkedésekről beszélünk, amit az organizmus működésére és a külső ingerekre adott válaszokra vezethetünk vissza. A pszichológia tudománya azokkal a folyamatokkal foglalkozik, amelyeket külső ingerek hoztak életre, és azokkal a cselekedetekkel, amelyek az ember egész életét egy adott mederbe terelhetik. Mindezzel egy időben ugyanez a tudomány ugyanezen mechanizmusok megváltoztatását és befolyásolhatóságát is kutatja, illetve azt is, hogy miért dönt az ember éppen úgy az élete során egy helyzetben, ahogyan, és milyen egyéb reakcióval lehetne helyettesíteni ezt a döntést. Bármiféle törekvésekről legyen

is szó és bármilyen módon alkalmaznánk is őket, végső soron az újraszervezés és újrakondicionálás problémájáról beszélünk.

Vannak olyan állatok, amelyek – változó mértékben – idomíthatók. Az előbbieken leírt pszichológia nézőpontja szerint az ember a legfogékonyabb az idomításra. Még ha nem találkozunk is túl gyakran ezzel az állítással ilyen explicit vagy durva formában, mégis ez folyik napjainkban az elmélet és a gyakorlat szintjén egyaránt.

Ennek egyik következményeként az adódik, hogy a hitek, a szokások és a gondolatok is az efféle reakciók körébe tartoznak. Ahhoz, hogy gondolatokat tudjunk formálni, hogy valamilyen hitet valljunk, ezek maguk is a viselkedésünk részét kell képezék, annak részét, ahogy a minket körülvevő világra, emberekre és körülményekre próbálunk válaszokat adni – és mindaz, amire válaszolnánk, szintén különböző mechanizmusok munkájára vezethető vissza. Milyen más választ kereshetnénk? Mégis, mi húzódhat meg az ember reakciói és viselkedésmódjai mögött? Ha gondolatokról vagy meggyőződésekről van szó, mindig visszajutunk ezekhez a mechanizmusokhoz – így például akkor is, ha egy gondolat gyönyörrel tölt el valakit. A gondolat meglétének értékét csakis a gyönyör iránti vágy adhatja meg, s ebben rejlik az egyetlen szükséges és elégséges oka annak, hogy miért kedvelhetünk jobban egy gondolatot, mint egy másikat. Így aztán, ha egy gondolatot tanulmányozunk, inkább azokkal a mechanizmusokkal kell foglalkoznunk, amelyek létrehozták és a vele kapcsolatos vélekedéseket táplálják, mint magának a gondolatnak a tartalmi részével. Az utóbbiak csaknem teljesen lényegtelenek, és csupán annyiban lehetnek érdekesek, amennyiben elárulhatnak valamit arról a mechanizmusról, amely arra készítette az egyént, hogy higgyen az adott gondolatban. Több olyan megközelítést is ismerünk, amely hasonlóképp próbálja megragadni a lelki életet, és e megközelítések ezen az alapvető azonosságon túl módszereikben és az általuk felkínált magyarázatokban nagyban különbözőek is lehetnek. Az ember még csak nem is nagyon hangsúlyozhatja mindezt a „ma-

gyarázó" vagy a kauzalitást előtérbe hozó irányzatok hasonlóságaival kapcsolatban: ez a hasonlóság jóval szembeötlőbb és sokkal fontosabb, mint az egyes részletkülönbségek, amelyek révén az eltérő megközelítések különböznek egymástól. Az explanatorikus nézőpont létrejöttét az tette lehetővé, sőt az garantálja, hogy az emberi tevékenység naturalista leírása szerint nem létezhet tényleges különbség a testi reakciók és egy gondolat létrejötte között. Mindkét folyamatot bizonyos mechanisztikus funkcióknak köszönhetünk, és ennek a működésnek a végeredménye mindkét esetben hasonló lesz. Az oksági lánc végső eredményét tekintve minden, a folyamattal kapcsolatos kérdésnek a lánc egyik vagy másik szeméhez kell kapcsolódnia, és arra a módra kell vonatkoznia, ahogyan az okozat létrehozhatta a hozzá tartozó okot a láncban belül.

Ezek szerint tehát nem léteznek olyan, egymástól megkülönböztethető ideák, gondolatok vagy meggyőződések, amelyeket az ókorban az „*episztémé*” vagy a „*doxa*” szavakkal illettek, nem létezik az az alapvető különbség, amely évszázadokon keresztül élt a filozófiai hagyományban – és a filozófián túli hagyományban is. Ahhoz, hogy egy efféle megkülönböztetéssel élhessünk, először is nem az emberből kellene kiindulnunk, hanem abból, hogy létezik egy megváltoztathatatlan és univerzális igazság. Ezenfelül arról is meg kellene győződnünk, hogy az ember rendelkezik azokkal a természet adta képességekkel, amelyek lehetővé teszik számára ennek az igazságnak a felfogását – ezzel kapcsolatban felvetődhet a kérdés (ahogyan a vallás kapcsán valóban fel is merül), hogy az ember természetes képességei vajon elégségesek-e ehhez, vagy pedig szüksége van valamilyen isteni közbeavatkozásra (például a kinyilatkoztatásra) ahhoz, hogy hozzáférhessen az igazsághoz.

Minden olyan kérdés felvetése, amely az igazság keresésére irányul, lehetőségessé válik, sőt valójában ezek a kérdések ezen a ponton már fel is merültek. Az előbb említett különbségek, bármilyen messzire vezessenek is egymástól, nem érintik az egyetlen univerzális igazságba vetett hitet. Az eltérések nem a világnézet vagy a módszert, és még csak nem is a probléma felvetésének

különböző módozatait illetik, hanem a kiindulópontot: az egyetlen, megváltoztathatatlan igazságot, amelyben az ember gondolatai szilárd talajra lelhetnek, bármily különbözőek legyenek is az egymást követő korok filozófiai iskoláinak elképzelései ennek az igazságnak a mibenlétéről. Azonban ha az embert csupán élőlénynek tekintjük, nem leszünk képesek megragadni az „*episztémé*” és a „*doxa*” közötti különbséget: csak annyit tudunk megállapítani, hogy az emberek léteznek, gondolkodnak, és különféle meggyőződésűek, többet nem. Igaz, hogy minden egyes ember különböző okoknál fogva különböző meggyőződésű, de ezek az okok pusztán a kauzalitásnak engedelmesskednek. Azt, hogy az egyes emberek olyanok, amilyenek, tisztán pszichológiai tényezőkre vezethetjük vissza, mint például a társadalmi és történeti körülmények. Ezeknek a körülményeknek az együttes hatására a szóban forgó egyén úgy gondolkodik, ahogyan – és ez igaz a felebarátjára is. Minden egyén a saját életkörülményeinek terméke, és ezek a körülmények az okai minden egyes benne felmerülő gondolatnak vagy általa vallott meggyőződésnek is. Ez azt is jelenti, hogy egy olyan világban élünk, amelyben csupán vélekedések („*doxai*”) létezhetnek – mégis, vajon miben különbözhet az egyik ember meggyőződése a másiktól? Nem pusztán vélemény mindkettő? Hát nem ugyanannyit érnek, ha mindkettő esetében kinyomozhatnánk azt az oksági láncot, amelynek hatására az illető ezt és ezt gondolja? Ezek alapján elképzelhető, hogy a gondolatokhoz mindenki megfelelő toleranciával álljon hozzá – vagy ha pontosabban szeretnénk fogalmazni, nem is tolerancia lenne ez, inkább közöny. A felebarátomnak is megvan a maga véleménye, nekem is megvan a magam véleménye. A felebarát véleményében a személyisége fejeződik ki, mint ahogy az én véleményemben is a magam személyisége jelenik meg. Míután egy közösségben élünk, tolerálok az ő véleményét (legalábbis addig, míg az érdekeim valamiért nem kívánják, hogy megpróbálkozzam a meggyőzésével), és ő hasonló okoknál fogva tolerálja az én elképzeléseimet. Annak érdekében, hogy a kapcsolatunk a lehető legharmonikusabb legyen, a legjobb, ha egyáltalán nem is

beszélünk erről a kérdésről. Valóban – mi okból is kellene szóba hoznunk egyáltalán? Miután nincs szó igazságról, aminek létében felvilágosult emberekként, a haladás gyermekeiként természetesen egyikünk sem hisz, csupán érzelmi kérdéssel állunk szemben. Mindebből az következik, hogy ha valamelyikünk úgy véli, hogy jobban megfelel az érdekeinek a másik meggyőzése, ezek az érdekek jóval „szilárdabbak” és „valósabbak” lesznek, mint az igazság iránti tisztán akadémikus érdeklődés.

Mindezek alapján kísérlet történt egy új igazságfogalom megalkotására, ám ahhoz, hogy ez a kísérlet egyáltalán végbemehesen, az „igazság” fogalmának radikális változásokon kellett keresztülmennie. Ha az embert olyan élőlénynek tekintjük, amelyet különféle mechanisztikus folyamatok irányítanak, lehetségesnek kell lennie annak, hogy az általa formált véleményeket az előzmények (vagyis azon okok, amelyek a vélemény megformálásához vezettek) és a következmények (vagyis azon események, amelyek létrejöttéhez hozzájárult a vélemény) szempontjából is górcső alá vonjuk. Mindezzel együtt jár annak az evidenciának a belátása, hogy egyes vélemények hasznosak, míg mások haszontalanok. Egyes gondolatok kapcsán némelyek olyan eredményekre juthatnak, amelyek kielégülést okoznak nekik, s az is lehetséges, hogy a kielégülésen alapulva egyes választási lehetőségek hasznos és helyeslendő következményekkel járnak – leginkább akkor, amikor a választási lehetőségeket a társadalom jóvá is hagyta. Éppen ezen a ponton kerülnek a képbe a különböző szociológiai elképzelések, amelyek a „környezethez való alkalmazkodás” etikáján alapulnak.

Manapság azt tanítják, hogy egy vélemény igazságát gyakorlati és utilitarista értéke adja. Eszerint csak abban az értelemben beszélhetünk egy vélemény igazságáról, ha figyelembe vesszük azokat a következményeket, amelyek a véleménybe vetett hit eredményeinek számítanak. Nem arról van szó, hogy egy vélemény valójában igaz-e: egy vélemény olyan *mértékben* válik igazzá, amilyen mértékben kielégülést kelt és amennyiben kielégíti az emberiségben mélyen gyökerező vágyat az egyensúly iránt. Ennek a gondol-

kodásnak megfelelően épp ebben találjuk az „igazság” kifejezés értelmét, mégpedig oly módon, hogy más értelmezésről még csak nem is beszélhetünk. Mindaz, amit a múltban gondoltunk vagy tanultunk az igazságról, nem más, mint babonás gondolatok és ködös elképzelések halmaza, divatjamúlt, ósdi elméletek csoportja, amelyet a haladás már rég megcáfolt.

Az előbbi elképzelés kapcsán feltétlenül meg kell jegyeznünk, hogy az „igazság” fogalmának ezen „magyarázata” valójában nem számít sem újszerűnek, sem túlzottan eredetinek. Ez a meghatározás valójában csupán hamisítás. Az igazság racionális rendszer, az értelem rendszere, akárhogyan próbáljuk is megragadni a lényegét; nem az emberi vágyaktól függ, és semmilyen kapcsolatban nem áll az egyensúly iránti emberi igényekkel. Az igazság egy, megváltoztathatatlan, univerzális, és ennek megfelelően minden ember számára ugyanaz. Ez azzal jár, hogy ha az igazságot keressük, alkalmazkodnunk kell ehhez a racionális rendszerhez. Az igazság kutatására tett kísérletek még akkor is tiszteletre méltóak, ha sikertelenek – ha másért nem is, legalább történeti szempontból érdekesek. Ha viszont az igazságot csak a haszna és a következményei felől közelítjük meg, már nem beszélhetünk univerzalitásról. A probléma akkor kerül napvilágra, ha azt szeretnénk kideríteni, hogy miféle vágyakat és igényeket kellene kielégítenie, és tovább súlyosbodik akkor, ha feltesszük azt a kérdést is, hogy vajon kinek a vágyairól és igényeiről van szó. Ha hasznosságról és kedvező fejleményekről beszélünk, meg kell jelölnünk azt is, amire ezek a fogalmak vonatkoznak – ez pedig a válasz szerint természetesen az egész emberiség lenne. Igen ám, de mégis mi lehet ennek az „univerzalitásnak” az alapja? Mivel indokolhatjuk, ha a szóban forgó elképzelés hívei vagyunk? Nem ismerünk olyan nyilvánvaló okot, amely azt indokolná, hogy az emberiség – amelyen természetesen a lehető legszélesebb csoportot értjük – egyes kisebb csoportok elé helyezhetné magát. A korlátozott csoportoknak is megvannak a maguk sajátos érdekei, vágyai és szükségletei, és ezek között az érdekek között is épp elég konfliktust találunk abban a tekintetben,

hogya mi lehet hasznos és üdvös a csoport számára, és mi nem. Szócséplés és a helyzet elfogult bemutatása helyett jóval egyszerűbb lenne nyíltan beismerni, hogy mi, modern emberek, már nem ragaszkodunk olyan absztrakciókhoz, mint az „igazság” elképzelése (és ha már itt tartunk, ezek közé sorolhatjuk az „igazságosság” fogalmát is). Ezeket a fogalmakat „kézzelfoghatóbb” dolgokkal helyettesítettük: biológiai előnyökkel, a szükségletek és vágyak kielégítésével, a hasznossággal és így tovább. Egy efféle kijelentés persze a *nihilizmus* nyílt beismerése lenne – és a nihilizmust a gyakorlatban akár az „absztrakciók”, „konkrétumokra” történő lecserélésével is meghatározhatnánk.

Mihelyst megfélekedünk az „absztrakt” igazság fogalmáról, minden olyan erőfeszítés, amelyet egy gondolkodó annak érdekében tenne, hogy a gondolatait összhangba hozza valamilyen univerzális értelemmel, elveszítené a jelentését. Az összhang helyét átveszi a konformizmus, a másokkal megegyező gondolkodás majdhogynem erkölcsi kötelességnek számít. Miután mindent véleménynek tekintünk, az egyik vélemény éppoly megfelelő lehet, mint egy másik – akkor hát miért ne értenénk egyet azzal a véleménnyel, amelyet mindenki más is oszt, illetve azzal, amely megfelel a közvélekedésnek (ami végső soron ugyanazt jelenti)? A konformizmushoz valószínűleg még az is hozzájárul, hogy a társadalom megjutalmazza a megfelelő gondolkodást, az attól történő eltérés ezzel szemben már kellemetlen következményeket vonhat maga után. Ha valaki nihilistának áll, valóban semmi oka nincs arra, hogy ne azt az utat válassza, amely a lehető legtöbb gyönyörrel és előnnyel jár a számára. Ezenfelül meg kell jegyeznünk, hogy ha az igazságot hasznos következményekkel járó véleményként határozzuk meg, a társadalom által jóváhagyott gondolkodásért járó jutalmak már magukban is az efféle gondolkodás helyességét látszanak bizonyítani. A konformizmus ily módon az igazság ismervévé emelkedik.

Nem kívánom részletezni, hogy a nihilizmus milyen pusztítást végezhet az intellektuális élet egyéb területein, csupán azt szeret-

ném hangsúlyozni, hogy milyen hihetetlen zűrzavar keletkezik, ha moralitással – s még inkább a politikai moralitással – kapcsolatos kérdések merülnek fel e hozzáállás körében. Ugyanis a nihilizmus szerint az erkölcsi nézetek szilárdságát csak úgy mérhetjük föl, hogy sorra vesszük a döntésekkel járó következményeket és a döntések hatásait, de már egyetlen emberben is rengeteg különböző, egymással szemben álló érdek munkálkodik. Azok a következmények, amelyek az egyik ember számára hasznosnak tűnnek, mások számára károsak lehetnek, és a partikuláris érdekek ezen harcán túl nincs semmi, amit szem előtt tarthatnánk. Olyan „absztrakciókra” tekinthetnénk ilyenkor, mint a jog vagy az igazság, de éppen ezeknek fordítottunk hátat – helyesebben szólva épp ezeket próbáljuk megragadni az imént emlegetett „konkrétumok” szintjén. Az ajtó tárva-nyitva áll a relativizmus előtt, s olyan különböző hibrid szörnyetegek masíroznak be rajta, mint például „a társadalmi osztálytól függő igazság” vagy „a fajtól függően változó jog” réme – és így tovább. Hát nem nyilvánvaló, hogy csakis a relativizmus és a nihilizmus által előkészített talajon verhet gyökeret egy olyan ördögi elképzelés, mint például az, hogy „az a jogos, ami a német nép hasznára válik”? A világ joggal borzadt el eme visszataszító kijelentés hallatán – de milyen alapon tekintették taszítónak? Egy racionalistának nem lenne gondja a magyarázattal: tudja, hogy a többi „absztrakcióhoz” hasonlóan az értelemnek is van ideája, amely pedig lényegénél fogva absztrakt és így egyúttal univerzális is. Az emberi szférához tartozó tevékenységek vagy események megfelelhetnek a helyesség és az igazság ideájának, és ellenkezhetnek is vele – de az, hogy melyik helyzet áll elő, a probléma szempontjából nem is lényeges. Szükséges eldöntenünk, hogy az adott esemény vajon egyezik-e a helyesség és az igazság ideájával, így a racionalista az esemény vizsgálatát szorgalmazza, még hozzá anélkül, hogy kívárná az eredményeket – azt, hogy hasznos következményekkel jár-e a dolog, vagy épp ellenkezőleg, károkat okoz-e majd. Másként mondva a racionalista képes különbséget tenni a siker és az igazsághoz, joghoz és igazságosságához hasonló „abszt-

rakciók” között, és minden körülmények között elzárkózik attól, hogy az utóbbit az előbbivel határozza meg. Ha nem vagyunk racionalisták és nem támaszkodunk az imént emlegetett „absztrakciókra”, komolyan meggyűlhet a bajunk az előbb említett gaztett – és még egy sor más galádság – elleni tiltakozással, mert nem tudunk többet felmutatni, mint személyes elfordulást. A viszolygás mögött állhat erős érzelmi töltet, s ez a retorikában is megmutatkozhat, de mindenképpen nélkülözni fogja az átütő erőt. Az a helyzet, hogy igen nehéz úgy harcolni a nihilizmus ellen, ha magát a tiltakozót is megérintette – még ha csak meglegyintette is – a nihilizmus szeleme.

2.

A kortárs pszichológiai naturalizmusról végzett elemzésünk a nihilizmus útjára irányította a figyelmünket, pedig a logikus sorrend épp az ellenkezője annak, mint amit az előbbiekben követtünk: nem a nihilizmus következik a naturalizmusból, hanem – épp ellenkezőleg – a nihilizmus adja a naturalizmus valódi alapját. Ha pusztán élőlényként tekintünk az emberre, azzal – ahogy láthattuk is – hátat fordítunk annak a klasszikus elképzelésnek, amely szerint az ember *animal rationale*. A klasszikus felfogásban az *animal* és a *rationale* kifejezések kombinációja jelzi azt az alapvető kettősséget, amely az emberi természet és az emberi egzisztencia között fennáll. Annak ellenére, hogy az ember voltaképpen állat, élőlény, és ilyen minőségében ki van téve az élőlényekre jellemző testi szükségleteknek és impulzusoknak, mégis az örök és változatlan értelem univerzuma felé fordul. Épp ez adja azt a belső kettősséget és feszültséget, amely az emberi egzisztencia velejének tűnik. Az emberi állapotban minden élő dolog, ha alkalmazhatjuk ezt a kife-

jezést, viszonyban áll az ideával, amely akkor realizálódik, mikor testet ölthet az életben.

A XIX. század második fele óta egyre erősödik a dualizmus minden fajtájával – sőt magával a dualizmus létével – kapcsolatos szkepticizmus: megpróbálták az ember minden cselekedetét pusztán élettani síkon magyarázható okokra visszavezetni. Ehhez a törekvéshez – amely napjainkban még látványosabbá vált – első lépésként arra volt szükség, hogy elszakítsák az embert az ideák világától akár azzal, hogy az ideák létét vonták kétségbe, akár azzal, hogy a kapcsolatot lenézték. Azt elismerik, hogy az ember értelmes élőlény, de e hozzáállás szerint az értelem csupán másodlagos fontosságú a számunkra, pontosabban fogalmazva pusztán eszközként szolgál. Az értelem a testi működés szolgálatában áll, csak azért fontos – és egyedül az a szerepe –, hogy kiszolgálja a létfenntartáshoz nélkülözhetetlen szükségleteket. Az ember kétségkívül értelmes lény, de mindenekelőtt élőlény, így elsősorban életképességének fenntartása érdekében használja ezt a képességét. Az érv szerint ha az ember az evolúció során szert tett az értelemre, csakis azért történhetett, mert az életben hasznosnak bizonyult ez a képesség. Bármilyen értékes eszköz legyen is az értelem, bármily csodálatra méltó dolgokat hozott is létre, sosem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy mi célból állt elő. Ez a cél korántsem az volt, hogy valami összekösse az embert az ideák örök és változatlan világával: az értelemre azért tettünk szert – így az érvelés –, hogy segítségünkre legyen „a létfenntartásért folytatott küzdelemben”. Az értelem azt jelenti az ember számára, amit a vadállatoknak a védekezésre és támadásra alkalmas szervek. Éppen ez utal, úgy mond, az értelem relativitására, és éppen emiatt kell ezt merőben hasznossági alapon megítélnünk. Az *animal rationale* így ad utat az *animalnak*, az állatnak, amely az értelem erőit teljes egészében az élete – vagyis állati élete – szolgálatába állítja.

A gazdagon virágzó biológiai és vitalisztikus elméletek egytől egyig a nihilizmus termékei és tünetei, azé a nihilizmusé, amelyet az „absztrakciók” negációjaként vagy legalábbis az „absztrakt”

értelmi ideákba vetett hit hiányaként határoztunk meg. Ugyanezt mondhatjuk el az elméletek közvetlen következményeiről: például a vitalitásból fakadó tettek erkölcsi jogosságának hangsúlyozásáról, az erő és az erőszak életteli megnyilvánulásokként történő csodálatáról, az aktív politizálás minden formájáról, az esztéticizmusról és így tovább. Mindezek a beteges jelenségek ugyanarra a beteges okra vezethetők vissza. Napjainkban a biológiai és vitalisztikus elméletek a „vér és föld” nacionalista elméletében tetőznek. Már megállapítottuk, hogy ezek az elméletek nélkülözik az „objektív” alapot, de sosem születhettek volna meg, ha a biologisztikus irányzat nem készítette volna elő számukra a talajt, amelyen megvethetik a lábukat. A fajelmélet szónokai csupán feltették a koronát arra a műre, amelyet a tisztán biológiai alapon alkotott emberkép első szónokai – meglehetősen óvatosan – előkészítettek. Ezek az elméletek pusztá durvaságukkal leplezik le nihilista és értelemellenes gyökereiket, s terjesztőik még csak nem is rejtegetik e kapcsolatot.

Ha az embert többé már nem az ideákhoz való viszonya alapján határozzuk meg, ha olyan élőlényként tekintünk rá, amelyben az értelem csupán szolgálóként jelenik meg, az út nyitva áll a pszichológiai naturalizmus számára. Ekkor minden emberi cselekedetet, ahogyan láthattuk, csupán az életfunkciók szempontjából vizsgálunk, s ebből a szempontból minden cselekedet ezeknek a kifejeződéseként vagy eszközeként jelenik meg. Ennek megfelelően kizárólag ezzel a megközelítéssel vizsgálhatjuk a gondolatokat és meggyőződéseket is. Ez utóbbiak belső értéke még csak szóba sem kerülhet, hiszen nyilvánvaló, hogy semmi ilyesmivel nem rendelkeznek, ugyanis ez egy olyan kapcsolat előfeltételezésével járna, amely a gondolatok és afféle „absztrakt” ideák – mint például az igazság és az igazságosság – között állhatna fenn. Az egyetlen kérdés, amely az ember spirituális tevékenységeivel kapcsolatban felmerülhet, ezek hasznosságára vonatkozik – és arra, hogy mennyiben járulnak hozzá vágyaink kielégítéséhez. Ez utóbbihoz hozzátartozik az az elismerés utáni vágy, amellyel a társadalom jutalmazza a konformistákat. Amíg egy adott tevékenység utilitárius

hasznához kétség sem fér, nem ütközünk semmiféle nehézségbe, hiszen mi sem természetesebb, mint hogy az ember azt keresse, ami kielégülést hoz a számára.

Akkor viszont komoly nehézségekkel kell szembenéznie annak, aki ezt az elvet követi, ha az a bizonyos utilitárius érték nemhogy nem tűnik világosnak a számára, hanem éppenséggel teljesen hiányzik is egy adott cselekedetből: ilyesmi lehet például egy olyan cselekedet, amelyben az egyén összetűzésbe kerül társadalmi környezetével, és elképzelhető, hogy ez a konfliktus számára kedvezőtlen következményekkel zárul majd. Egy ilyen esetben valóban szükségünk lenne valamilyen magyarázatra: a környezettel való meg hasonlítás problémájába ütköztünk, és ezt csupán pszichológiai alapon magyarázhatjuk. Ha azt tesszük meg axiómánknak, hogy az ember nem keres semmi egyebet, mint a saját kielégülését, és ha a vágy nem mutatja meg magát teljesen világosan, szükségesé válik fejest ugranunk a „tudattalanba” annak érdekében, hogy feltárjuk az elfojtott, titkolt vágyakat, amelyek hatására az illető az adott cselekedettől kielégülést várt. Mindnyájan találkozhattunk a kortárs pszichológiai irodalom egyes irányzataival, amelyek a múlt nagyjait – filozófusokat, tudósokat és művészeket – majdhogynem pszichopatának állítják be. Ahelyett, hogy a munkájukra összpontosítanának, arra, amit elértek – ahogy ez régebben szokás volt –, manapság inkább az „emberi oldalt” divat tanulmányozni, a személyiséget és ezen belül is azokat a rétegeket, amelyek elsőre nem szembetűnőek. Ez lehet a magyarázata annak, hogy a tudattalan „mélységeit” érzékeltetendő az efféle művek gyakran hozakodnak elő egy-egy nagy ember gyermekkori élményeivel, majd felfedezéseiket magyarázatként kínálják az illető egy-egy filozófiai vagy politikai elgondolására. Még ha csak távoli ismeretségben állunk is az efféle szövegekkel, az már elég ahhoz, hogy felfedezzük azt a figurát, amely ezen pszichológusok szerint megtestesíti az emberi normákat. Ez a figura nem más, mint a filiszter képe: annak az embernek a jellemrajza, aki semmi mást nem képes komolyan venni, csak a saját kisszerű boldogságát, aki olyan örömekeket ker-

get, amelyeket könnyen megkaphat s amelyek könnyedén kielégítik szóra sem érdemes vágyait; azé az emberé, aki folyamatosan a szomszédját – egy hozzá hasonló igénytelen embert – majmolja, akit azon túl semmilyen elv nem vezérel, hogy kerülje a súrlódást a környezetével, aki mindenben egyetért a közvéleménnyel (vagyis a köz előítéleteivel) és azt az igazság zálogának tartja, az önmérsékletet pedig minden körülmények között a bölcsesség legfőbb ismervének tekinti. Ez az ember – röviden szólva – a környezethez való alkalmazkodás mintaképe. A nihilizmus és a naturalizmus egy újabb vívmánya tehát az, hogy a középszerűséget az ember mércéjévé emeli, és semmi kétség nem fér hozzá, hogy számos kortárs személyiség, akit nagy embernek kellene tartanunk és fel kellene néznünk rá, behatóbb vizsgálat után csupán középszerűnek és jelentéktelennek tűnne.

A jelek szerint már a pszichológiai vagy szociológiai terminusok merő használata sokak számára bizonyos fokig garantálja az emberi jelenség magyarázatának hitelességét: úgy tűnik, hogy manapság sokan meg vannak győződve arról, hogy a pszichológiai és szociológiai tényezők kiemelt – vagy akár kizárólagos – helyet töltenek be a dolgok magyarázatában. A hatékonyság mindent hitelesít. Bár a magyarázatok részletei szélesebb közönség előtt is megvitatathatók maradtak, maga az alapelv szilárd: ha bárki kétségbe meri vonni, úgy gondolják, hogy képtelenségeket beszél – hasonlóan ahhoz, mint ha valaki egy axiomatikus igazságot kérdőjelezne meg. Ha a kielégülés iránti vágyat az emberi tevékenység egyetlen vagy legalábbis legfőbb motivációjának tekintjük, abból természetszerűen következik, hogy mindenhol, minden időben és tartományban érvényesülnie kell. Ebből is látszik, hogy a nihilizmus önmagára támaszkodik az érvelésében. Az a vonása, hogy készséggel fogadja a pszichológiai és szociológiai tényezők kizárólagos igazát és hatékonyságát, a nihilizmus egyik legfőbb ismervének számít, és kiválón jelzi, hogy milyen mélységeket tudott átítatni ez a filozófia. A pszichológiai és szociológiai elméletek alapvető hibája éppen abban keresendő, hogy a nihilizmust tekintik az ember természetes

gondolkodásmódjának, holott ez valójában egy partikuláris történeti kor perverziója csupán.

Itt és most nem foglalkozhatunk bővebben a kortárs pszichológiai irányzatok tudáselméleti megközelítésével. Elegendő azt a tényt hangsúlyoznunk, hogy egy tudományos igényű pszichológia megalapozásához egyáltalán nem kötelező elfogadnunk azt az emberképet, amely szerint minden cselekedetünket élettani okokkal – vágyak kielégítésével – kellene magyaráznunk, ahogy erre a tudománytörténetben több példát is találhatunk. Már jóval a mi időnk előtt – sőt jóval a XIX. század előtt – megvetették a naturalista pszichológia alapjait. Ennek a folyamatnak a kezdeteit már a XVII. században felfedezhetjük – leginkább az olyan racionalista gondolkodók munkáiban, mint például Descartes vagy Malebranche. A kortárs pszichológiai naturalizmus azonban két lényegi ponton eltér a XVII. századi racionalizmusra épülő elméletektől:

1. Descartes és Malebranche naturalisztikus, sőt mechanisztikus folyamatokkal magyarázzák az észlelést, a képzeletet, a szenvedélyeket és vonzalmakat – röviden: azokat a képességeket, amelyek nem járulnak hozzá az igazság felfedezéséhez, sőt úgy tűnik, hogy az igazság megismerését akadályozzák. A naturalista magyarázat azonban megtorpan, mihelyst elérkezünk az értelemhez, pontosabban a matematikai gondolkodáshoz, amely számukra az észlelés közvetítője és az egyetlen olyan természetes képességünk, amely által hozzáférhetünk az igazsághoz. Az „*episztémé*” és a „*doxa*” megkülönböztetése ebben az esetben nem gyengül, sőt az arisztotelianus hagyomány újraértelmezésével csak még hangsúlyosabbá válik, és éppen ez a distinkció húzza meg a pszichológiai naturalizmus határvonalait. Minden, ami kívül esik a matematikai gondolkodáson, a „*doxa*” kategóriájába tartozik – kivéve természetesen a vallási kinyilatkoztatást –, a pszichológiai naturalizmus pedig csak ezt a tartományt érinti. Nem fenyeget az a veszély, hogy ez a hozzáállás valamiképpen áttérjedhetne az „*episztémé*” területére is. Ami azt illeti, sem Descartes, sem Malebranche (és egy követőjük sem) gondolta úgy, hogy az „*idées claires et distinctes*”, a matemati-

kai belátások naturalisztikus magyarázatra szorulnának. A kortárs pszichológiai naturalizmus azonban nem ismeri el az „*episztémé*” és a „*doxa*” különbségét: minden meggyőződést és elméletet az utóbbi kategóriába sorol, így pedig semmi nem korlátozza a pszichológiai – vagyis naturalisztikus – magyarázat hatáskörét. Ebben a megközelítésben az értelmet is csupán élettani funkciónak tekinthetjük – mégis azt mondhatjuk, hogy ez az elképzelés magának a tudomány ideájának a megsemmisítéséhez kell vezessen. Ha ugyanis elfogadjuk ezt az elképzelést, akkor magát a tudományos tevékenységet is csupán néhány meghatározott pszichológiai mechanizmus külső ingerekre adott válaszaként kell felfognunk – a tudományos tevékenység nem különbözhet bármely egyéb mentális aktivitástól. Ha mentális folyamatokról beszélünk, ezen megközelítés szerint csupán reakciókról lehet szó. A pszichológiai naturalizmust éppen a maga alapjai fosztják meg az olyan fogalmaktól, mint az érvényesség vagy az objektivitás. A tudományos tevékenység így elveszti a megkülönböztetett helyét, sőt tudományos jellegét is, végső soron pedig csak egy lehetséges reakciónak tűnik majd a sok közül. Ez meglehetősen messze esik a nagy racionalista gondolkodók pszichológiai naturalizmusától, amely az előbbieken említett korlátoknak köszönhetően nem csupán összeilleszthető az igazság és a valódi kogníció ideáival, hanem – ahogy a későbbiekben láthatjuk – közvetlenül merít is ezekből az ideákból.

2. Annak megalapozása érdekében, hogy az igazságot csupán a matematikai gondolkodáson keresztül érhetjük el, kritikusán kell viszonyulnunk az összes többi képességünkhöz – így például az észleléshez is –, ezáltal pedig úgy fog tűnni, hogy mindezen képességeink híján vannak minden kognitív értéknek. Ezenfelül ha a világot matematikai és fizikai konstrukcióként vagyunk képesek megragadni úgy, ahogy van – ahogy a nagy racionalista gondolkodók tartották –, nem pedig úgy, ahogy az érzékelés számára adódik, számot kell adnunk arról, amit látunk: az érzékelés számára adódó illúziókról. Ehhez hasonlóan még abban az esetben is magyarázatot kell adnunk a képzelet által keltett vélekedések,

természetes hajlamok, szenvedélyek stb. létezésére, ha valójában ezeknek nincs is kognitív értékük. A pszichológiai naturalizmus éppen ennek a problémának a feloldását tűzi ki célul maga elé.

A szóban forgó elméletek szerint a nem kognitív képességek a lélek és a test összetételére épülnek. Az emberi test tisztán mechanikus kölcsönhatásban áll az azt körülvevő testekkel, és azok az adatok, amelyek az itt tárgyalt képességekhez tartoznak, éppen ezekből a kölcsönhatásokból jönnek létre. Ezeknek a képességeknek tehát van egy sajátos funkciójuk: tájékoztatnak bennünket az imént említett kölcsönhatásokról, vagyis annak a dolognak a hasznos vagy káros voltáról, amellyel kapcsolatba kerültek. Mármost éppen ez a biológiai funkció az – amelyet Descartes és Malebranche nem csupán elismert, hanem még külön hangsúlyozott is –, ami miatt nyilvánvalóvá válik, hogy az érzéki tapasztalatunk nélkülözi a kognitív értéket, mivel nem úgy tárja elénk a dolgokat, ahogyan azok valójában vannak, hanem a szervezetünkhöz való viszony szempontjából ismerteti meg velünk őket. Az életszükségleteket szolgálják, de a tudáshoz semmivel sem járulnak hozzá, így ez az elképzelés megerősíti azt az elméletet, amely szerint a matematikai tudás az egyedüli járható út az ismeretszerzés számára. Nyilvánvaló, hogy az észlelés e felfogása összeilleszthető a pszichológiai naturalizmussal – amely már magában is a tudás rendszerének a részét képezi. A kogníció folyamatának fokozatos megismerése olyan naturalista magyarázatok létrejöttéhez vezetett, amelyek ugyanezen az elképzelésen alapulnak, és ugyanez igaz a mechanisztikus elképzelésekre is. Ami azt illeti, maga a mechanisztikus elképzelés is a matematikai és fizikai kogníció XVII. századi felfogásán alapul. Ennek megfelelően a pszichológiai naturalizmust sem szabad a többi tudomány felett elhelyezkedő elméletnek tekintenünk: épp ellenkezőleg, nagyon is jól körülhatárolható helyet foglal el a tudományok között, mégpedig azért, mert a hozzá társított funkciót maga a kogníció adja a számára.

Elsősorban nem a XVII. századi pszichológiai elméletek tartalmi része miatt foglalkoztunk velük ilyen terjedelemben, és még

kevésbé azért, mert fel szeretnénk támasztani ezeket az elképzeléseket. A cél az volt, hogy bemutassunk egy történeti példát arra, hogy miképpen változtatja meg a pszichológiai tudományokról alkotott elképzeléseket egy adott kognitív elmélet. A pszichológiai tudományok éppen ennek a kapcsolatnak köszönhetően olyan biztosak a megalapozásukban, az pedig nyilvánvaló, hogy napjaink naturalista pszichologizmusának nincs efféle szilárd megalapozása – valójában még a hiányát is alig érezzük az ilyesminek.

A kortárs tendenciák szempontjából felhozhatnánk, hogy korunk tudományos ideálja meglehetősen sokban különbözik a XVII. század tudományképétől, ez utóbbit ugyanis az értelembe vetett határtalan bizalom jellemezte, a tudományokat pedig az értelem megtestesüléseként kezelték. A tudományt egy jól szervezett, koherens tudáshalmazként fogták föl, amelynek segítségével racionalizálhatjuk a világegyetemet. Manapság azonban már nem vagyunk többé racionalisták, „nem hiszünk többé az értelemben”. Ha tudománnyal foglalkozunk, azt nem azért tesszük, hogy a kogníció egy bizonyos elméletét emeljük át a valóságba, és nem is az univerzum belső törvényeinek feltárását tűzzük magunk elé: a tudományokat a kutatási eredmények kihasználásával elérhető gyakorlati előnyök szempontjából tartjuk fontosnak – mi tagadás, ezek az előnyök cseppet sem elhanyagolhatóak. Éppen úgy, ahogy a szerves és szervetlen testek kutatása a természet urává teheti az embert és számos, megkérdőjelezhetetlenül hasznos felfedezéssel gazdagít bennünket, az ember tudományos (pusztán élőlényként történő) tanulmányozása, viselkedésének és reakcióinak alaposabb megismerése lehetővé teheti az emberi erőforrások ésszerűbb kihasználását, valamint azt is, hogy többé-kevésbé úgy bánjunk az emberrel, mint a természet többi tárgyával. Az a tudás, amelyet az ember így önmagáról megszerez, mindenképpen a hasznára válik. Most nem tárgyaljuk a tudáselméletek a tudomány megalapozásával foglalkozó kérdéseit, csak a pszichologisztikus naturalizmustól elvárt eredményekkel foglalkozunk – és ezek az eredmények valóban megérdemlik, hogy közelebbről is szemügyre vegyük őket.

Az emberek „kezelése” annyit tesz, hogy bizonyos cselekedetek megtételére és egyes eszmék elfogadására hajtjuk őket úgy, hogy alig vagy egyáltalán nem foglalkozunk a cselekedetek helyességével vagy az eszmék igazságával. Manapság már nem vetődnek fel efféle kérdések, vagy legalábbis azt mondhatjuk, hogy elvesztették azt a súlyt, amelyet régebben tulajdonítottak nekik – egyesek az igazsághoz és igazságosságához hasonló „absztrakt” ideák létezését vonják kétségbe, mások pedig az ember pusztán biológiai létezőként történő megközelítése miatt nem is tartják fontosnak ezt a kérdést. Noha az ember értelmes lény, mégsem ez az értelem az, amely meghatározza a cselekedeteit vagy meggyőződéseit, ugyanis elsősorban vágyai és szenvedélyei irányítják. Minden cselekedet, minden vélemény mélyén voltaképpen a vágy, az akarat tendenciák és többféle egyéb impulzus található, és az ezek kielégítése iránti törekvés vezet bennünket bizonyos cselekedetek felé, és ugyanezen okokból tűnhet számunkra az egyik eszme meggyőzőbbnek, mint a másik. Ha megértjük ezeket a pszichológiai mechanizmusokat, képessé válhatunk befolyásolni és irányítani ezeket az erőket, kiválasztani, hogy melyekre kívánunk hatni, így pedig bármilyen viselkedést vagy gondolatot kiválthatunk az emberekből, legyen szó gondolati vagy fizikai cselekvésekről – attól függően, hogy épp mit tűnik célszerűbbnek előcsalni belőlük. Ha pedig ilyen hatalmunk van az emberek fölött, lehetőségünk nyílik arra, hogy elősegítsük a boldogságukat, és segítsünk nekik abban, hogy jobban alkalmazkodjanak a környezetükhöz. Az egyén és a társadalom közötti feszültség így mindkét oldal hasznára enyhül. Hozzá kell tennünk, hogy bár a befolyásolás vágya mögött valamiféle aggodalom húzódik meg, ennek semmi köze nincs az igazsághoz, az igazságosságához vagy bármely egyéb „absztrakt” ideához, csupán a kölcsönös tolerancia elérése a cél, amelyről a korábbiakban már megállapítottuk, hogy voltaképpen egyenértékű a

kölcsönös közönnyel. Ha bármit is nyerhetünk azzal, hogy rábírnuk az embereket, így vagy úgy gondolkodjanak és viselkedjenek, az még a legjobb esetben is csak az egyén vagy a társadalom (esetleg mindkettő) szubjektív boldogságérzetének és jólétének növelése lehet. Senki sem fogja megkérdőjelezni azt az okot, amely túlmutat az egyénen és a társadalmon, és meglehetősen gyakran előfordul, hogy az csupán azoknak az érdekein múlik, akik képesek az emberek irányítására, és akik nem haboznak ezt a tudásukat a maguk hasznára fordítani.

Így született meg napjainkban az a jelenség, amelyet talán neoszofizmusnak nevezhetnénk. A gondolkodó helyét a propagandista veszi át, aki az általa elfoglalt pozíció objektív alapjainál fogva kevesebbet törődik az igazsággal, mint a pozíció igazolásának eszközeivel – bármilyenek legyenek is ezek. Többé már nincs szó meggyőzésről, az emberek felvilágosításáról, az előítéletek eloszlatásáról, a hibák kijavításáról és arról, hogy közelebb kerülhessünk az igazsághoz. Az érdeklődés középpontjában annak kipuhatolása áll, hogy egy csoport előítéleteinek és lelkialkatának alapján mennyire valószínű, hogy egy kijelentést a csoport tagjai el is fognak hinni. Amikor végül sor kerül a kijelentésre, a következő lépés a lehető leghatékonyabb eszközök felkutatása arra, hogy egyetértésre bírják az embereket. Az objektivitás szubjektivitásba váltott: ami fontos, az az emberek valószínűsíthető reakciója arra, amit kínálnak nekik, illetve az ajánlat megfelelő megfogalmazása annak érdekében, hogy úgy reagáljanak, ahogyan azt elvárják tőlük. Az előadás módja fontosabbá válik, mint a tartalma, az intellektuális felelősség pedig letűnt erénnyé lesz. Eltűnnek azok, akik megértik a dolgokat, és a helyükre pszichológiai szakértők lépnek, akik viszont az „emberi természet” tudorai, az emberekkel való bánásmód művészei, a vágyak és ösztönök játékosai, az emberi gyarlóság kizsákmányolói. Az *intellektuális becsület helyét átveszi a propagandista hatékonyság*. Az a jelentőség, amelyet a mai társadalomban az „emberi természet” („tudományos” vagy egyéb formáiban) betölt, sokat elárul arról a szerepről, amellyel a társadalom felruházta

a „közvélemény” létrehozóit és azokat, akik otthon érzik magukat ebben a közegben – vagyis a propagandistákat és a demagógokat. Napjaink neoszofistáival összehasonlítva az antikvitas szofistái dilettánsnak tűnnek az emberek manipulálásában. A pszichológiai tudományok bármely érdeklődő számára hozzáférhetőek, így pedig a módszeres és szisztematikus tudás olyan tárháza nyílik meg az emberek előtt, amely a propaganda technikai és fizikai eszközeivel együtt egyfajta időzített bomba, azaz képes szétrobbantani az erkölcsi rend egészét.

A mi generációnk szemtanúja volt annak, amikor felrobbant ez a bomba. A totalitarizmus gyakorlata mögött – a propaganda és a politika esetében egyaránt – az az elv állt, hogy az emberek bármit elhisznek és bármerre terelhetők, ha tudjuk, miképpen kell hatni rájuk. A totalitárius irodalomban egymást érik az olyan kijelentések, amelyek szerint az intelligencia csupán mellékszerepet játszik az emberi cselekedetekben: a valódi motivációs erőt a vágyak, ösztönök, szenvedélyek, félelem, a kapzsiság és a féltékenységek adják. Az ember megértésében és irányításában nem szabad számításba vennünk az értelmet és az intelligenciát, hiszen ezek csak az ember felszínéhez tartoznak – épp ellenkezőleg, természetének a mélyére kell ásunk, el kell érnünk azt a rejtett réteget, ahol csak a zűrzavar fortyog, és még ennél is tovább: egészen a „vér és föld” erőiig.

Ha az ember természete valóban olyan, mint amit az előbb fölvezeltünk, miért is ne használhatnánk fel bizonyos célokra a cselekedeteit irányító és saját magát meghatározó erőket? Miért lenne baj, ha mindeközben az embert kizsákmányolják és kárhozatra ítélik? Miért parancsolna tiszteletet egy olyan lény, amelyet ilyen alsóbbrendű erők kormányoznak, amelyeket akarattunk szerint hívhatunk elő és formálhatunk, ha egyszer megértettük a működésüket? Miféle tiszteletre tarthatna igényt? Végso soron az ember csupán egy élőlény, amely nem különbözik sokban a többi állattól – így hát éppúgy, ahogy az állatok erejét és képességeit is a magunk hasznára fordítjuk, az „emberi természet” alapos ismeretének révén az embert is lehetséges igába fogni bizonyos célok érdekében – példá-

ul a „kiváltságosok” céljainak érdekében. Az „elitnek” semmi oka nincs arra, hogy tekintettel legyen azokra, akik nem az ő céljaikat szolgálják – feltéve, hogy az „elit” rendelkezik azokkal az ismeretekkel, amelyek az emberek irányításához szükségesek, birtokában van a megfelelő hatalomnak ahhoz, hogy magához ragadja az irányítást, és rájött, miképpen veheti hasznát a birtokában lévő hatalomnak. Ezzel a három feltétellel határozhatjuk meg az „elitet”, és e feltételek hozzá is létre ezt a réteget.

Az „elit” első feladata az, hogy a gyakorlatban is elkezdje alkalmazni az emberi természet látszólagos ismeretét. Eszerint az értelem és az intelligencia az ember mellékes, járulékos vonásai, feladatuk pedig javarészt abból áll, hogy féken tartsák a bennünket irányító valódi erőket. Nem ritka eset, hogy az „elitnek” nem ezen rejtett erők elfojtására, hanem épp ellenkezőleg, a felszabadítására van szüksége annak érdekében, hogy megfelelő irányba terelje őket, ebben az esetben pedig lazítani kell az értelem gyeplőjén, vagy pedig teljes egészében meg kell szabadítani tőle az embereket. Ennek megfelelően a propagandairodalomban is megtalálhatjuk azt az alapszabályt, amely szerint sosem szabad a közvélemény belátására hivatkoznunk, és még kevésbé szabad az embereket az eszük használatára buzdítanunk: mindenképpen a lehető legalacsonyabb intellektuális szintet kell megcéloznunk, és kerülnünk kell, hogy efölé merészkedjünk. A legjobb, ha az „ösztönökre” és szenvedélyekre próbálunk hatni, ha ismerős, olyan elcsépelet frázisokat alkalmazunk, amelyekre a hallgatóság tagjai emlékezni fognak, és miután eleget ismételtük őket, végül hinni is fognak bennük. A szöveg értékét nem az értelme, hanem az általa kiváltott hatások adják. A totalitárius irodalom ezen fejezetei úgy festenek, mint egy alkalmazott pszichológiáról szóló kézikönyv, amelyben a befolyásolás művészetéről olvashatunk gyakorlati útmutatást. Megkapjuk azoknak a különféle hazugságoknak a leírását, amelyeket előadhatunk, és megtanulhatjuk azt is, hogy milyen módon adjuk elő őket; elsajátíthatjuk azokat az eszközöket, amelyekkel a hallgatóság erkölcsi és intellektuális szintjét a tömeghisztéria

kitöréséig süllyeszthetjük, odáig, ahol a mérhetetlen, titokzatos mélységekből előtörő erő felszabadul a tömegből. Egy alaposan kidolgozott útmutatót kapunk arra nézvést, hogy miként változtat-hatjuk az emberek egy csoportját csőcselékké, amelyet már bármí-vé formálhatunk és bármerre terelhetünk – és mindnyájan tudjuk, hogy ez már meg is történt.

Senki sem tagadhatja, hogy az előbb említett technika kétségkí-vül hatékonynak bizonyult: a totalitárius mozgalmak sikere rész-ben épp a propagandájuknak volt köszönhető. De ebből vajon az következik-e, hogy az ember valóban az, aminek e mozgalmak so-rán tekintik? Mielőtt megkísérelnénk választ adni erre a kérdésre, vegyünk fontolóra egy másikat is! A közelmúltban tanúi lehettünk egy olyan mozgalomnak, amelynek következtében a totalitariz-mus történelmi győzelme egyáltalán nem tűnt elképzelhetetlen-nek. Mármost ha ez a mozgalom valóban győzedelmeskedett vol-na, az egyúttal azt is jelentette volna, hogy igazoltnak és jogosnak kellene tekintenünk ezt az ideológiát? A szóban forgó ideológia a lehető „leghasznosabb és legkielégítőbb” célok elérését tűzte ki maga elé – legalábbis azok számára, akik hasznót húztak belőle. Az adott körülmények között ráadásul csakis ez a réteg dönthette el, hogy mi tekinthető hasznosnak és kielégítőnek. Vajon az, hogy az ő igényeik kielégülnek és a dolgok úgy alakulnak, ahogy azt elvárták, azt jelentené, hogy a totalitárius ideológia helyes? Bár-milyen kínos legyen is, nehéz megállnunk, hogy ne tegyük fel ezt a kérdést, miután egymást érik azok az elméletek, amelyek egy eszme igazságát az eszme által elérhető eredményből vezetnék le. Ugyanis – csak hogy újra felhívjuk a figyelmet arra, amiről az előb-biekben meggyőződhattunk – elterjedt nézet, hogy egy elméletről sem mondhatjuk meg, hogy *valójában* igaz lenne: csak akkor és annyiban válik azzá, amikor és amennyiben hozzásegít bennünket a kielégítőnek tartott eredményekhez. Ha pedig a totalitarizmus győzedelmeskedett volna, akkor vajon ezek alapján minden hozzá-tartozó ideológia is igazzá és helyessé vált volna?

A totalitárius ideológiák és a modern filozófiai és pszichológiai doktrínák összevetésével nem azt szeretnénk állítani, hogy az előbbi közvetlenül az utóbbiakból származik – nem állítjuk, hogy a totalitarizmus képviselői úgy dolgozták ki az ideológiáikat, hogy levonták az előbb említett doktrínákból adódó következtetéseiket. Itt és most nem az ideológiák irodalmi háttérével kívánunk foglalkozni, és nem is a pszichológiai naturalizmussal és a többi kortárs relativista irányzattal, amelyeket úgyis lehetetlen a filológiai kritika alapján támadni. Azt a vonást szeretnénk hangsúlyozni, amit a leginkább lényegesnek vélünk: *a totalitarizmus alapját képező elvek ugyanazok, mint amelyeken a pszichológiai naturalizmus és a relativista filozófia nyugszik.* Az természetesen világos, hogy az alapelvek fejlődése a két esetben más-más irányba tart, mivel a céljaik is különbözőek voltak. Elképzelhető – sőt talán valószínűnek mondhatjuk –, hogy a totalitárius vezetők anélkül dolgozták ki az ideológiájukat, hogy ismerték volna napjaink filozófiai, pszichológiai és szociológiai trendjeit. Mindettől eltekintve az alapelvek azonossága – a további fejleményekben megfigyelhető eltérések dacára – olyasmi, ami mellett az elemző nem mehet el szó nélkül. Az azonosság miatt lehetséges, hogy *a pszichológiai naturalizmus és a relativista filozófia alapelveitől indulva egy tisztán logikai konstrukció alapján (az elvek lényegi mozzanatait követve) a totalitarizmushoz érkezzünk.* Az pedig, hogy egyáltalán lehetséges egy ilyen konstrukció létrehozása, elegendő bizonyítékkal szolgál egy olyan közös eredő létre, amely a totalitarizmusban és az említett pszichológiai és filozófiai tendenciákban egyaránt megtalálható – *és bennünket inkább ez a közös alap érdekel, mint a belőle sarjadó következmények bármelyike.* Ez a közös alap pedig véleményünk szerint nem más, mint a nihilizmus: éppen ezért felesleges bármilyen kellően megalapozható ellenérvet felhozni a totalitárius ideológiákkal szemben – már ha a modern filozófia és pszichológia által széles körben elfogadott elveket tiszteletben tartjuk. A totalitárius mozgalmak úgyszólván a nihilizmus betetőzésének számítanak: a nihilizmus minden vonását és a hozzá tartozó tendenciák mindegyikét megtalálhatjuk a

totalitárius ideológián belül. S nem csupán e vonások újrafelfedezéséről van szó, ezek ugyanis itt már extrém formákat öltenek: az efféle ideológiákban már nyoma sincs azoknak a hagyományosan elfogadott kételyeknek, amelyek meggátolták a nihilizmus szélsőséges, „tisztá” és radikális kifejlődését. A totalitarizmust így a nihilizmus legjellegzetesebb képviselőjének kell tartanunk, amelyben az irányzatban rejlő összes lehetőség valóra válhatott.

Még ha elismerik is a totalitarizmus és a pszichológiai naturalizmus emberképe közötti rokonságot – vagy akár azonosságot –, ez utóbbi védelmezői arra hivatkozhatnak, hogy a totalitarizmus azzal, hogy az ember viselkedésének tanulmányozásával kapcsolatos felfedezéseket manipulatív célokra használta, visszaélt a tudományos felfedezésekkel. Igen ám, de ahhoz, hogy különbséget tehessünk egy technika legitim és illegitim felhasználása között, egy olyan elvre van szükségünk, amely által meghozhatjuk ezt a különbségtételt – ilyesmit pedig sosem kereshetünk magában a technikában, amiről szó van. Az elektrotechnika például elárulja, hogy miképpen használhatjuk gyakorlati célokra az elektromosságot, de arra már nem adhat választ, hogy melyik felhasználása legitim és melyik nem az: ennek megválaszolásához túl kell lépniünk az adott szakma területén. Tágabb értelemben véve ugyanez a helyzet a pszichotechnika esetében is. A nihilista és relativista tendenciák korunkbéli túlsúlya miatt, amelynek a pszichológiai naturalizmus az egyik kifejeződése, többé nem hivatkozhatunk egy olyan, jól megalapozott és igazolt elvre, amelynek révén a szóban forgó kérdést eldönthetnénk. Ha pedig az ember valóban ugyanolyan élőlény, mint a többi, ahogy kortársaink állítják, és ha minden tudományos kutatás célja voltaképpen a vágyaink, ösztöneink és hajlamaink kielégítése, akkor ugyanez áll a pszichológiai tudományokra is. Az egyén boldogságához történő hozzájárulás és a lehető legtöbb ember jólétének elősegítése gyakorlati cél, amely miatt érdemes a pszichológiai tudományok eszközeihez nyúlnunk – az pedig, ha egy bizonyos csoport úrként állítaná be magát, amelyet az „eliten” kívül rekedt embertársaik szolgálnak, ugyanennek a

tudományos felfedezésnek egészen más gyakorlati megközelítését jelenti. A pszichológiai naturalizmus és a relativista filozófia szempontjából mindkét megközelítést el kell ismernünk. A legtöbb, amit ebből az alapállásból megtehetnénk, az, hogy mindkét irányzat képviselőinek külön-külön elmagyarázzuk, milyennek tartjuk az „emberi természetet”. De a naturalizmus és a relativizmus szempontjából igazán nehezen érthető, hogy miképpen találhatnánk egy olyan jól alátámasztott elvet, amelynek alapján a pszichológiai tudomány egyik felhasználási módját legitimnek nevezzük, míg egy másikat visszaélésnek bélyegzünk, hacsak nem ragaszkodunk a hagyományos értékekhez pusztán azért, mert hagyományosak – ez pedig meglehetősen ingatag érvnek tűnik. Miután a totalitárius vezetők ideológiájukban és a gyakorlatban is kétségbe vonták a nyugati hagyományokat, nem reménykedhetünk abban, hogy ezek a tradíciók maguktól képesek lesznek életben maradni – tennünk kell azért, hogy feltámasszuk őket. Az újjáéledésükhöz azonban a nyugati hagyományok alapvető mozgóéveit is újra lendületbe kell hoznunk.

Amikor ezeket a sorokat írom, bizonyosnak tűnik, hogy a totalitarizmus nem képes tovább ellenállni a külső erők nyomásának. De hiába örvendezünk ennek a kilátásnak, ne feledjük, hogy a totalitarizmust nem elegendő legyőzni, hanem azon is el kell gondolkodnunk, hogy vajon mit tudunk felhozni ellene ahhoz, hogy újraépítsük a nyugati világot. Már magában az is, hogy egy efféle mozgalom megszülethetett, hogy egy olyan birodalmat hozhatott létre, amely kisebb és nagyobb országokat egyaránt bekebelezett, olyan kérdéseket vet fel, amelyek a nyugati világ minden lakóját és nemzetét érintik: azokat is, akik áldozatul estek ennek a terjeszkedésnek, és azokat is, akik szerencsésen megmenekültek előle. Ezek a kérdések a nyugati világban történő létezésünket érintik.

Ezt a háborút a rabszolgaság visszaállítása ellen vívjuk, *a nemzetek és emberek közötti egyenlőség* elvének nevében. De pontosan mi a lényege ennek az elvnek? Egyszerű ténymegállapítás lenne? Ha a tényekhez ragaszkodunk, éppúgy el kell fogadnunk az em-

berek közötti hasonlóságokat, mint a különbségeket. Milyen alapon hangsúlyozzuk épp a hasonlóságokat, miért ragaszkodunk az egyenlőség elvéhez ahelyett, hogy a különbözőséget tartanánk fontosabbnak, és az egyenlőtlenség elvét vallanánk? Egyik elv sem tűnik sem megalapozotabbnak, sem önkényesebbnek a másikinál. Talán kijelenthetjük, hogy hasonlóságból több van, mint különbségből? Az emberek közötti egyenlőség elve sosem statisztikákon alapult – nem mintha el tudnánk képzelni olyan felméréseket, amelyek teljességre tarthatnának igényt e tekintetben. Ha csupán a vita kedvéért feltesszük is, hogy létezhet olyan statisztikai eljárás, amellyel megoldható lenne egy efféle mintavétel, és azt is feltételezzük, hogy az eredményekben túlsúlyban lennének a hasonlóságok a különbségekkel szemben, még mindig el kellene döntenünk, hogy milyen tanulságokat vonhatunk le az eredményekből. Könnyen elképzelhető: egy csoport képviselői – miközben ismerik és elfogadják a felmérés eredményeit – amellet fognak kardoskodni, hogy a saját csoportjukat éppen a megkülönböztető jegyeik jellemzik leginkább. Csupán az, hogy több hasonlóságra bukkantunk, mint eltérésre, még nem törli el ez utóbbiakat, és éppen ezek számítanak a leginkább. Kétségtelen, hogy az emberek és az állatok sokban hasonlítanak, és itt is elképzelhető, hogy a hasonlóságok felé billen a mérleg nyelve. (Ezt a fajta érvelést inkább a totalitáriusoktól várhatnánk, mivel sosem unnak bele az állatvilágból vett információk felkutatásába, amelyeket aztán az emberi élet eseményeivel kapcsolatos következtetésekben alkalmaznak.) Mindazzal együtt, hogy elfogadjuk az említett hasonlóságok létét, sőt a túlsúlyukat is a különbségekhez képest, az ember mégis az állatok ura lett és a maga hasznára fordította az erejüket – valójában minden hasonlóság ellenére az ember bizonyos módon felsőbbrendű az állatoknál, mégpedig éppen a közöttük fennálló különbségek miatt, legyen szó akár csekély, akár jelentős eltérésről ebben a tekintetben. Ennek megfelelően egy csoport képviselői (vagy azok, akik maguknak követelték ezt a jogot) azzal fognak érvelni, hogy bár elképzelhető ugyan, hogy az emberek többsége a legtöbb vo-

násában osztozik, a „mi csoportunkat” egy sajátos vonás (amelyet bővebben nem magyarázunk) jellemzi, amely kiemel bennünket az összes többi ember közül. Mindezek alapján kijelenthetjük, hogy felsőbbrendűségünk nem is vitatható, hiszen tényeken alapul.

Ennek a felsőbbrendűségnek a politikai kifejeződése az lehetne – az érvet követve –, ha visszaállítanák a romlott ideológiák által megbontott természeti rendet. Az emberek közötti egyenlőség így egy csapásra a „kiváltságos” csoport szolgálói közötti egyenlőséggé válik. S ha ez a csoport megpróbálja ezeket a szolgálokat a maguk helyére terelni és visszakényszeríteni őket abba a szerepbe, amelyre a Természet szánta őket – vagyis az elit szolgálatára, ahogy az állatok is szolgálják az embert –, azzal csupán a „természet törvényeinek” tesznek eleget, ennek érdekében pedig bármely eszköz alkalmazása indokolt lehet. Ismét fegyvertelenül állunk a totalitarizmussal szemben, mindebből pedig az következik, hogy a nemzetek és emberek közötti egyenlőség elvét képtelenség olyan érvekre alapozni, amelyek a hasonlóságokon, különbségeken vagy bármi effélén alapulnak. Ha sikerül is erővel legyőznünk a totalitarizmust, még mindig meg kell találunk az eszmét, amely alapján erkölcsileg is fölé kerekedhetünk.

A francia forradalom alatt senkinek nem kellett szembenéznie hasonló problémákkal, ha az emberi egyenlőség elvére gondolt, mivel a XVIII. század embere magára az emberre még mindig a klasszikus meghatározásnak megfelelően mint *animal rationale* tekintett. Az ember élőlény, és épp azáltal ember és azáltal különbözethető meg más állatoktól, mert megadatott számára az értelem, s éppen ebben rejlik a maga sajátos természete, sőt ez teszi valójában emberré. Az ember természetének egy ilyen lényegi és alapvető meghatározásának birtokában a hasonlóságok és a különbségek (amelyek egyébként fennállnak ember és ember között, mint ahogy erről empirikusan is megbizonyosodhatunk) lényegtelennek válnak. A XVIII. századi ember számára a klasszikus tradíciót követve minden bizonynyal eszébe jutott volna a karteziánus emberkép meghatározása, amely szerint a „*bon sens*” „a világban legjobban

elosztott dolog”, mivel „mindenkiben teljes egész”. Így az emberiségen belül létrejött egység és szolidaritás (avagy „testvériség”, ha a francia forradalom szótárát használjuk) valóban méltó erre a névre. Ez az egység és szolidaritás abban a tényben áll, amelyet Kant úgy fogalmazott meg, hogy minden ember minden más ember számára az emberiség ideájának megtestesítője, egy olyan ideáé, amelyben az ész konstitutív. A politikai egyenlőség posztulátuma így ebből az emberfelfogásból eredeztethetőként mutatkozik meg. Ami azt illeti, ha az embert minden más élőlénytől az érteleme különbözteti meg, és ha ez a képesség az emberi lét legmeghatározóbb és leglényegesebb ismérve, akkor a társadalomnak racionális lények közösségének kellene lennie. Más szavakkal: a közösségi, vagyis politikai intézményeknek meg kellene felelniük az ember meghatározó és lényegi természetének. Értelem tekintetében minden ember egyenlő, hiszen ez „mindenkiben teljes egész” – és mindenki annak köszönheti az értelmét, hogy ember. Így jön létre az emberek közötti egyenlőség még az értelem termékei előtt – még a törvényt is megelőzően, mivel a törvény is az értelem szülötte.

A politikai egyenlőség ekképp történt megalapozásával a XVIII. századi ember minden bizonnyal ragaszkodott volna (Descartes-ot követve) a „*bon sens*” és a „*sens commun*” közötti hatalmas és döntő különbség megtartásához.³⁹ Az első kifejezés – amely ugyanazt jelenti, mint az értelem – egyáltalán nem a vélemények („*doxai*”) összességét jelenti egy adott időszakban és társadalmi környezetben, így a „*bon sens*” kifejezést csak abban a speciális értelemben használhatjuk, amelyben Descartes is tette. Ez az értelem nagyban eltér a „*sens commun*” jelentésétől, amely nem tesz mást, mint a közvéleményhez történő alkalmazkodást, a bevett előítéletek elfogadását, azt, hogy ugyanúgy gondolkodjunk, mint mások – csupán azért, mert mindenki más is ekképpen gondolkodik. Ha

³⁹ Mind a „*bon sens*”, mind a „*sens commun*” bevett magyar fordítása „józan ész” – a szerk.

az emberi természet lényegi meghatározása az értelemben gyökereszik, s ha az értelem jelenlétéből következik az emberi méltóság is (és mi másból vezethetnénk le?), akkor ezzel a méltósággal bizonyos kötelezettségek is járnak. Az embert magában az a tény, hogy értelemmel rendelkezik, arra kötelezi, hogy kövesse az értelem szavát, különben ellentétbe kerülne saját emberi természetével, amely nem más, mint létezésének lényege. Az, hogy az ember elvileg hozzáférhet az igazsághoz, az igazság fáradhatatlan keresésére kötelezi, s mivel értelemmel rendelkezik, ezt saját magának kell belátnia. Arra vagyunk kötelezve, hogy ne kövessük a „*sens commun*”, hanem épp ellenkezőleg, inkább vizsgáljuk azt a „*bon sens*” fényében (legalábbis a karteziánus világfelfogás szerint). Nem sokat számít, hogy az értelem ítéletére bízott vélemények egyetlen személyhez tartoznak-e, vagy pedig egy társadalmi miliőhöz, amelyben az efféle vélemények gyakran körbe-körbe járnak a társadalomban, és ez idő alatt meg is erősödnek a propaganda mesterkedései révén. Az ember dolga az, hogy az értelemhez igazodjon, amely távol tartja és elzárja a „konformizmustól”. Az, hogy az ember a saját emberi létét köszönheti a gondolkodásnak, erkölcsileg kötelezi az intellektuális integritásra.

Nem azt szeretnénk mondani, hogy az értelem csupán a kritika céljait szolgálná. Azokkal a modern nézetekkel ellentétben, amelyek az értelmet mindössze a gátlások és az ellenőrzés eszközének tartják, a XVII. és XVIII. században az emberi tevékenység legfőbb hajtóerejének és forrásának tekintették: az ember ennek köszönheti kreatív erőit. Az ember, miután az értelme egyúttal a meghatározását is képezi, arra van kötelezve, hogy ezt a tulajdont munkára fogja, vagyis megteremtse és továbbfejlessze az értelem rendszereit: a tudományos, politikai stb. gondolkodást. Ennek alapján megérthetjük a XVIII. századra jellemző emelkedett és lelkes tudományos vállalkozásokat: a tudományt nem egy, az emberi érdekeket és szükségleteket szolgáló eszköznek tekintették, amelynek a „*raison d'être*”-e csupán annyi, hogy kielégülést hozzon a számunkra. A felvilágosodás évszázadában a tudományt az értelem

– és ennek megfelelően egyúttal az emberi természet – kifejezőjének látták. Ennek a hozzáállásnak megfelelően, ha a tudomány épp hasznos eredményeket tár elénk, azok arra szolgálnak, hogy segítsék az embert abban, hogy egy értelmes létezőnek megfelelőbb körülményeket teremthessen. Az öröm mögött, amellyel ez a korszak minden értelmes változást üdvözölt, a valódi természetét újra felfedező ember lelkesedése bújik meg.

Ennek a racionalista emberképnek a nézőpontjából a „diszkusszió” fontossága nyilvánvalóvá válik. Az, hogy az értelem szorosan hozzátartozik az ember természetéhez, nem óvja meg az egyént az időnként lehetséges tévedéstől vagy hibáktól – ennek elkerülése érdekében pedig a gondolkodók egymás társaságát keresik, hogy összehasonlítsák az eredményeiket. Ezeket az eseményeket úgy fogták föl, mint egy olyan vállalkozást, amelyen gondolkodó lények erősítik vagy javítják ki egymás gondolatait, ez pedig előfeltételezi, hogy mindnyájan az értelem, az igazság, vagyis röviden: az „*episztémé*” irányába néznek és a céljuk a minél tisztább tudás, a meggyőződés megszerzése, nem pedig a saját maguk által képviselt vélemények védelmezése. A diszkusszióknak semmi értelme nincs, ha a résztvevői nem hajlandók elmélyedni az előadott érvekben, alaposan megvizsgálni és elemezni őket, valamint a saját érveiket hasonlóan szigorú vizsgálatnak alávetni. A diszkusszióban tehát a résztvevőknek meg kell győzniük egymást, és nyitottnak kell lenniük arra is, hogy őket győzzék meg – de mindez csakis az érvek súlyával érhető el, nem pedig ravaszkodással. Mármost a nihilista relativizmus, amely szerint csupán vélemények létezhetnek, épp azért foglalja magában a már említett toleranciát – vagy inkább közönyt –, hogy minden véleménykülönbséget elsimítson, és így végül megegyezéshez – vagy inkább a megegyezés látszatához – juthasson. Egy olyan diszkusszióban azonban, amelyet az igazság érdekében folytatnak és az „*episztémé*” felé halad, a különböző nézőpontok közötti különbségek igen élesen megmutatkoznak. Az efféle szóváltások valóban szenvedélyesek lehetnek, de ez minden esetben csupán az igazság iránti szenvedélynek köszönhető.

Ennél a racionalista álláspontonál abban reménykedhetünk, hogy a toleráns indifferencia ellenében itt megtalálhatjuk a valódi toleranciát. A valódi toleranciát az a tudat adja, hogy elképzelhető, tévedünk – itt mégis jóval többről van szó, mint holmi elővigyázatossági intézkedésről. Ezzel adjuk meg a tiszteletet annak az értelemnek, amely mindnyájunkban jelen van, és amely mindnyájunkat meghatároz. Más szóval az a tolerancia, amely méltó lehet erre a névre, az „*episztémére*” való törekvés tiszteletét jelenti. Az efféle tolerancia az önbecsülésben gyökerezik, abban, hogy tudatában vagyunk a gondolkodó lény „*episztémé*” iránti törekvésének. Abból a tudatból fakad, hogy mindnyájan az emberiség képviselői vagyunk. A tolerancia mindig előfeltételezi, hogy a tolerálandó vélemény valóban az „*episztémére*” irányul, de nem vonatkozik pusztán a véleményekre mint véleményekre.

4.

Ha elfogadjuk, hogy a XVIII. századi helyzet úgy festett, ahogyan az előbbieken leírtuk, egyesek talán azt az ellenvetést tehetik, hogy manapság már más idők járnak, és történeti helyzetünk lehetlenné teszi számunkra, hogy visszatérjünk egy korábbi állapothoz. Kétségtelen, hogy korunk és a francia forradalom előtti időszak között hatalmas a különbség: éppen arról a különbségről beszélünk, amely a nihilizmust a racionalizmustól elválasztja. A mai „légkör” és a felvilágosodás kora közötti különbségeket azonban korántsem szabad a „haladás” számlájára írunk. Annak a folyamatnak az utolsó lépését, amely napjaink világához vezetett, egy olyan – túlzott sikerrel végrehajtott – program fémjelzi, amelynek során teljes nemzeteket irtottak ki, míg másokat szolgáskorba taszítottak. Ilyesmirel nemhogy a XVIII. században nem hallottak, de az egész

nyugati történelem során sem – ez a tény pedig némi óvatosságra inthet bennünket akkor, ha a „haladásról” ejtenénk szót.

De ha a haladás kérdését félretéve valaki jelen történeti helyzetünket és a XVII. és XVIII. század racionalizmusához történő viszszatérést kizáró tényezőnek látja, arról szintén bebizonyíthatjuk, hogy téved. Egy történeti helyzet – adott tény; a nihilizmus is egy történeti tény, méghozzá talán korunk egyik legmeghatározóbb vonása. Minden más történeti tényhez hasonlóan a nihilizmusnak is megvannak a maga sajátos előzményei, fejlődése során bizonyos fázisokon esett át, míg egyre kifejtettebb formát vett föl és bizonyos következményekkel járt stb. Ezen tények összessége alkalmas arra, hogy történeti kutatások tárgya legyen. A nihilizmust visszavezethetjük a gyökereiig, és megkülönböztethetjük azokat a tényezőket is, amelyek hozzájárultak megszületéséhez és fejlődéséhez. Elemezhetjük a különböző mechanizmusok szerepét és az ezt követő fejlődési időszakot is. Bármilyen érdekes felfedezéseket tehetünk is vizsgálódásunk során – biztos, hogy itt sok érdekességgel találkozhatunk –, az korántsem tűnik valószínűnek, hogy olyan végszzerű hatalomra bukkanhatunk, amely a nihilizmus bugyraiba kényszerített volna bennünket. Ugyanaz az értelem, amely képesé tesz bennünket egy helyzet történeti felfogására, az akaratot is irányíthatja: megvilágítja az utunkat, vezetheti a cselekedeteinket – még azokat is, amelyek az adott helyzet gyökeres megváltoztatására irányulnak. Egy történeti helyzetnek bármilyen kényszerítő erőt tulajdonítani mindössze azért, mert maga a helyzet fönáll, nem más, mint mitológia.

Igazság szerint az ember nem felel meg annak a képnek, amelyet a nihilizmus nyújt róla. Az ember nem egy tehetetlen, vak ösztönök által vezetett lény, amely a mechanikus erők szeszélyére bízva, a történelmi és társadalmi erők előtt védtelenül sodródik. Épp ellenkezőleg: az emberben ott rejlik a tudás lehetősége, képes távolságot tartani egy-egy történeti helyzettől, képes elemezni azt, és fel tudja tární a szituációban működő különböző mechanizmusokat. Röviden szólva képes arra, hogy a saját helyzetét az értelem

és a racionalitás rendszerében értelmezze. Nem igaz, hogy az ember csak úgy alávetné magát minden olyan helyzetnek, amelynek részesévé válik: ellenkezőleg, mindezeket a szituációkat a tudás tárgyává teheti. Éppen a tudás lehetőségében lakozik az ember szabadsága.

Az az élőlény, amelynek mindenbe bele kell törődnie, ami meg-esik vele, valóban áldozat. De az a lény, aki képes távolabbról tekinteni mindarra, amit átél, illetve képes úgy nézni az eseményeket, mintha nem lenne hozzájuk köze – holott valójában nagyon is van –; aki ahelyett, hogy egyszerűen behódolna az eseményeknek, képes logikai kapcsolatba hozni és egy általa konstruált rendszeren belül elhelyezni őket, az többé nem a körülmények áldozata. A távolról történő szemlélődés objektivitást feltételez – és nem csupán a tények összegyűjtését. Megint csak ez az a helyzet, amelyben az ember hozzáfér az ideák világához, így az igazság és az igazságosság ideáihoz a maguk eredeti vagy „absztrakt” formájában. Végezetül pedig ez a hozzáállás képezi a tudományos tevékenység és elfogulatlanság alapját is. Amikor az ember objektiválja azt a helyzetet, amelynek a részese, távolról tekint rá, elemzi a tényezőit, felméri ezeknek a tényezőknek a működését és ennek megfelelő racionális rendszereket hoz létre, kiszabadítja magát a szituációból azáltal, hogy a lehetőségek szempontjából tekint rá, így az csupán egyetlen lehetséges forgatókönyvnek tűnik a sok közül. Ily módon az ember képes felmérni olyan helyzeteket is, amelyeknek épp nem részese, ki tud állni magáért, és az adott helyzettől függetlenül hoz döntéseket, majd ezeknek megfelelően cselekedhet. Mindez nem igaz egy olyan élőlényre, amely nem képes távolságot teremteni önmaga és a vele végbemenő események között, amely arra van kárhozható, hogy elfogadja, amit a fennálló helyzet kínál számára. Egy efféle lény számára semmi más nem létezik, mint a számára adott valóság a maga irdatlan súlyával: nem tudja számba venni a lehetőségeket, nem képes elképzelni semmi mást, csak az aktuális helyzetet, amely megadatott számára – vagy még inkább: amelynek ki van téve. Szerencsére az emberrel nem ez a helyzet.

Az egyes kortárs pszichológusok által vallott tétel, mely szerint a racionalizáció a valóságtól és az élettől történő menekvés célját szolgálja, alapvetően hamis, és valójában éppen a nihilizmus egy újabb tünetének tekinthető. Ennek épp az ellenkezője igaz: a racionalizáció akkor következik be, amikor az ember szembenéz az őt körülvevő (például politikai, természeti, szociális stb.) valósággal, és míg figyelemmel kíséri és elemzi azt, a szabadságát és szabad akaratát fejezi ki a realitással kapcsolatban. Ismét megfigyelhetjük a racionalitás és a szabadság közötti szoros, korrelatív kapcsolatot. Nem az szabad, aki csak sodródik az aktualitással, hanem az, aki bizonyos távolságból szemléli és racionalizálja az eseményeket, és megfordítva: az értelmes lény csak akkor ismeri meg a maga szabadságát, mikor használatba veszi az elméjét.

De van még egy utolsó ellenvetés, amellyel szembe kell néznünk: hát nem igaz, hogy a tények alapján mégis azt az emberfelfogást kell vallanunk, amelyet az előbbieken nihilistának bélyegeztünk? Valóban: a propaganda hatékonysága a mindennapi életben (a politikai életet is ideértve) tagadhatatlan. Hát nem a tapasztalat alapján is igazolt tény, hogy az ember viselkedése és reakciói irányíthatók, ha valaki ismeri ennek a módját? A totalitárius mozgalmak azt állították, hogy ismerik az úgynevezett emberi természetet, és erre alapozták a propagandájukat – ahhoz pedig kétség sem fér, hogy módszereik meghozták gyümölcsüket.

Milliók özönlöttek a totalitarizmus zászlaja alá – és ezzel az előbbieken ismertetett pszichológiai mechanizmusok mozgásba hozatalától elvárt eredmény teljesült is. Ezek a milliók pontosan úgy viselkedtek, mint ahogy a totalitáriusok az általuk elfogadott emberkép alapján elvárták. Nem kellene ezek alapján azt mondanunk, hogy az ember ilyenén felfogása megfelel a valóságnak, és a racionalista elképzelés, amely szerint az embert az értelem és a szabadság határozza meg, csupán egy „idealista” álom?

Az egyetlen dolog, amit ezek a tények bizonyítanak, egyszerűen a nihilizmus történeti realitása. Miután a nihilizmus gyökeret verhetett, aligha meglepő, ha a logikusan belőle következő dolgok

valóra válnak. Mihelyst az ember megindul a nihilizmus lejtőjén, maga is egyre inkább hasonlatossá válik ahhoz a képhez, amelyet a nihilizmus róla alkot. Erkölcileg és intellektuálisan is fokozatosan egyre mélyebbre kerül, s ahelyett, hogy az értelemhez és a lelkiismerethez fordulna tanácsért, a közvéleményre alapozza a maga véleményét is: a „*sens commun*” győzedelmeskedik a „*bon sens*” felett. A külső hatások által mozgásba hozott mechanizmusok szerepe egyre fontosabbá válik. A kortárs pszichológiában oly sok helyütt megtalálható emberfelfogás azokon a vonásokon alapszik, amelyek már a hanyatló emberhez tartoznak – érdemes ezzel kapcsolatban felhívunk a figyelmet a kóros állapotot övező növekvő érdeklődésre. Érdemes továbbá megfigyelnünk azokat a szerteágazó, ám igen kitartó törekvéseket is, amelyekkel a kortárs pszichológia különböző iskolái próbálják megmagyarázni az embert a maga létezésének teljességében azzal, hogy olyan jelenségekből indulnak ki, melyek a romlásban és a romlásból születtek. Még ha elismerjük is (és ez korántsem vitathatatlan), hogy a szóban forgó elméletek képesek ennek a beteges állapotnak az átfogó magyarázatára, ahhoz kétség sem fér, hogy az emberi állapot teljességét nem tehetik érthetővé. Anélkül, hogy részletesen belemennénk abba a rendkívül fontos módszertani kérdésbe, amiről itt szó van, rá kell mutatnunk arra, hogy bár lehetséges a szétbomlott állapotot megragadni az egész felől (miközben számításba vesszük azokat a változásokat is, amelyek a bomlással járnak), teljesen lehetetlen megértenünk az emberi természet egészét akkor, ha már a felbomlott állapot jelenségeitől kezdjük a vizsgálódást – azokból a vonásokból kiindulva, amelyek csakis ebben a romlott állapotban vannak jelen.

Az, hogy a nihilizmus képes volt kifejlődni, hogy az általa kiváltott következmények egyre inkább a történeti valóság részeivé válhattak, valamint hogy a tapasztalat alátámasztani látszik a nihilista elképzeléseket – mindez az ember gyarlóságát bizonyítja. Ez a gyarlóság viszont nem azonos az előbb emlegetett hanyatlási folyamattal: az ember a maga egyedi természeténél fogva távolról sem a hanyatlás állapotában leledzik, mivel az ember *animal*

rationale, egy szabad és racionális élőlény, amely mindazonáltal folyamatosan ki van téve a hanyatlás veszélyének. Ez a romlاندóság az emberi állapot törekenységének és problematikus voltának kifejeződése: véges és behatárolt lények vagyunk. Ne feledjük, hogy ez az *animal rationale* részben valóban állat („*animal*”), és ki van téve az ezzel a kettősséggel járó veszélyeknek is. Ha az embert a racionalitás alapján határozzuk meg, az nem jelenti azt, hogy oly szorosán kötődik az értelemhez, hogy képtelen eltérni tőle: az ember szabadon követheti vagy hagyhatja figyelmen kívül az értelem szavát. Felvállalhatja a konfliktust, megállhatja a helyét olyan körülmények között is, amelyek erősebbek nála, és ez azt jelenti, hogy felülemelkedik azon is, ha legyőzik – ebben az esetben az ember hű maradt magához, felfogta a maga racionális természetét, megtartja szabadságát és teremő erejét. Röviden: az ilyen ember – ember a szó legteljesebb értelmében. Ám létezik más út is: az ember szabadon megadhatja magát az őt körülvevő – természeti vagy társadalmi – világnak, megpróbálhat megfelelni neki úgy, hogy a lehető legkevesebb nehézséggel kelljen számolnia, készen mutatkozhat a kompromisszumokra csak azért, hogy elkerülje a feszültséget, és a továbbiakban is zavartalanul létezhesen a világban. Ebben az esetben egyre inkább a környezetétől fog függeni: olyan passzív lényvé válik, amelyet külsőlegesen vezérelt mechanizmusok irányítanak, a külső hatásokra adott válaszai pedig egyre eredménytelenebbé és sztereotippé válnak. Ez az út csak az önmagunktól való fokozatos elidegenedéshez vezethet: ha erre az ösvényre lépünk, nem csupán az értelmet, hanem a magunk lényegét is eláruljuk, s így elveszítjük a szabadságunkat és cselekvőképeségünket is. Másként szólva: romlásba dőlünk, és egyre inkább megfeleünk annak a leírásnak, amelyet oly sok kortárs pszichológus és szociológus tart az ember valódi természetének, noha ezek a vonások csupán a romlásban lévő ember leírására alkalmasak.

Ez a két lehetőség áll az ember előtt. A választás nem külső erők hatására történik meg: az ember maga dönthet róla. A legfontosabb választás, amely az ember előtt áll – annak a megválasztása,

hogy vajon a maga esszenciális természetére, avagy az attól történő elidegenülésre hallgat-e – új fényt vet az emberi szabadság kérdésére. Még ha meg is engedjük magunknak, hogy a romlás felé haladjunk, ezt is a magunk szabadságából tesszük: döntést hozunk, még ha passzív módon is, és még ha ez a döntés hibás is. A világon semmi sem kényszerítheti az embert passzivitásra. Így egy paradoxonhoz érkezünk: az ember épp a szabadság egy aktusa révén veszítheti el a szabadságát – és ez csupán egy az ember életét benépesítő paradoxonok tömegéből.

Tehát nem valamilyen ellenállhatatlan erő hajtott bennünket a nihilizmus felé: a magunk akarata is kellett ahhoz, hogy ebbe az állapotba kerüljünk. Lehetséges, hogy a döntés passzív és hallgatólagos volt – de akkor is beleegyeztünk, ám ahogy igaz, hogy nem létezik olyan erő, amely erre az útra kényszeríthetett volna bennünket, úgy igaz az is, hogy olyan erő sem létezik, amely arra kárhoztathatna minket, hogy meg is maradjunk ebben az állapotban. Ha ahhoz megvolt az elegendő szabadságunk, hogy ilyen helyzetbe sodorjuk magunkat, ahhoz is meg kell lennie, hogy kitörjünk ebből az állapotból. A felelősség a nyugati értelmiség jelenlegi nemzedékének vállát nyomja: ettől a generációtól függ, hogy továbbra is a nihilizmus bűzös mocsarában akarunk-e dagonyázni, vagy pedig felidézzük, hogy az ember mint *animal rationale* visszakövetelheti jogos örökségét, és így azzá válhat, ami a nyugati ember történetének legjobb pillanataiban volt.

(Gurwitsch, Aron: On Contemporary Nihilism. *The Review of Politics*, 7., 1945/2. [április], 170–198. Fordította: Dippold Ádám)

5 Természetjog és történeti megközelítés

A természetjog ellen irányuló, történelem nevében elkövetett támadások többnyire az alábbi sémára épülnek: a természetjog azon a feltételezésen alapul, hogy létezik olyan jog, mely az emberi értelem által felismerhető és általánosságban elfogadott, ám a történelem (és az antropológia) tanúsága szerint efféle jog nem létezik, ugyanis a feltételezett általánosság helyett a jog és az igazságosság foglmainak sokszínűségét találjuk. Másként megfogalmazva, természetjog csak abban az esetben létezhet, ha van egy változatlan és örök igazságosságfogalom, melyre épülhet, ám mivel a történelem azt bizonyítja, hogy nincsen változatlanul fennálló igazságosságfogalom, természetjog sem létezik. Nem lehet addig megérteni e természetjog ellen irányuló, a történetiségre alapozó támadást,

⁴⁰ Leo Strauss (1899–1973) zsidó háttérű német-amerikai filozófus, a modern politikai filozófia megalapítója és egyik legnagyobb hatású képviselője. 1931-ben Berlinből Párizsba, 1935-ben Nagy-Britanniába, majd 1937-ben az Egyesült Államokba költözött. Legbefolyásosabb munkásságát a New School for Social Research, a Chicagói Egyetem, és az annapolisi St. John College falai között fejtette ki. Sírja az annapolisi ortodox zsidó temetőben található.

ameddig az ember fel nem ismeri ennek az érvnek a teljes irrelevanciáját. Először is az egész emberiség egyetértése semmi esetre sem előfeltétele a természetjog létezésének. Egyes nagy természetjogászok úgy érveltek, hogy amennyiben a természetjog racionális, úgy annak megértése előfeltételezi az ész kiművelését, ebből kifolyólag az nem ismerhető meg mindenki számára, hiszen a magas szintű észhasználat nem várható el a „vadaktól” (Platón *Állam*, 456 b12–c2, 452 a7–8, c6–d, *Lakhész*, 184 d1–185 a3; Hobbes 1983 II, 1; valamint Locke 1994 I, 3. fejezet; 1998 II, § 12; vö. Montesquieu 1989 I, 1–2; Marsilius 1991 II, 12, 8; Rousseau 2012, előszó). Tehát önmagában az, hogy nincs olyan igazságosságfogalom, amelyet valamely korban valaki ne tagadott volna, nem bizonyít semmit, mert arról, hogy a tagadás megalapozott-e vagy sem, ezzel nem mondtunk sokat. Továbbá azt is tudjuk, hogy a nemzetek különböző korokban eltérő igazságosságfogalmakat tartottak szem előtt. Ezért képtelenség azt állítani, hogy a tudósok által felfedezett újabb és újabb fogalmak érintenék a kérdés lényegét. Ezenfelül a temérdek jog- és igazságosságfogalom semmiképpen sem összeférhetetlen a természetjog fogalmával, hanem épp ellenkezőleg, lényegi feltétele az eszme kialakulásának; e számtalan kísérlet a természetjog megtalálására kell ösztönözzön bennünket. Amennyiben a történelem nevében kívánjuk cáfolni a természetjog létét, úgy valamilyen más bizonyítékot is kell szolgáltatni a történeti bizonyítékokon túlmenően, olyat, amely rámutat a természetjog filozófiai lehetetlenségére vagy megismerhetőségének képtelenségére. E kritikának filozófiai kritikának kell lennie, mely valami módon kapcsolódik a „történelemhez”.

A jogfogalmak különbözőségéből levont természetjog-tagadó végkövetkeztetés egyidős magával a politikai filozófiával. A politikai filozófia ugyanis annak állításával kezdődik, hogy a jogfogalmak sokszínűsége a természetjog nemlétét bizonyítja, másként szólva a jog konvencionális jellegű, azaz megegyezésen alapul (Aristoteles 1957, 1134 b 24–27). Ezt az álláspontot konvencionalizmusnak nevezzük. Amennyiben meg kívánjuk világítani a történelem nevé-

ben fellépő természetjog elleni támadás lényegét, úgy különbséget kell tennünk a konvencionalizmus és egy másik, a „történeti tudaton” alapuló irányzat között, mely a XIX. és a XX. században bontakozott ki.⁴¹

A konvencionalizmus azzal az előfeltétellel él, hogy a természet és a konvenció közti különbség a legalapvetőbb minden különbségtétel között. Ebből következik, hogy a természet valami összemérhetetlenül magasabb rendű dolog, mint a konvenció vagy a társadalom parancsa, lényegében a természet maga a norma. Az, hogy a jog és az igazságosság az emberek közti megállapodás kérdése, a konvencionalizmus szerint egyet jelent azzal, hogy a jognak és az igazságosságnak nincsen természetes alapja, sőt azok végső soron ellentétesek a természettel, és önkényesen hozott döntéseken alapulnak. Kifejezetten vagy rejtve, de az igazságosság és a jog az ember alkotta közösségek egyfajta megállapodásán alapszik, ezért békét eredményeznek ugyan, de igazságosságot semmiképp. Azt pedig, hogy a természet maga lenne a norma, a modern történeti álláspont támogatói misztikusnak nyilvánítják és elvetik, miként azt is, hogy a természet magasabb rendű lenne, mint bármi, amit az ember létrehoz. Éppen ellenkezőleg, vagy úgy tekintenek az emberre és alkotásaira, köztük változatos igazságosságfogalmaira, mint természetes és valóságos dologra, vagy egyfajta dualista fel fogást tesznek magukévá, melynek értelmében van a természet világa, és létezik egy ettől független világ, a szabadságé és a történelemé. Utóbbi választásból az is következik, hogy az ember világa és az emberi teremtményesség messze a természet fölé magasztosul. Ezzel együtt nem állítják, hogy az igazságosság és a jog fogalmai alapvetően önkényesek lennének. Megkísérlik feltárni az okokat és magyarázatot találni mind az ismétlődésben, mind pedig a válto-

⁴¹ A XIX–XX. század jogpozitivizmusa nem tekinthető egyszerűen jogi konvencionalizmusnak vagy historizmusnak, de mégis inkább az utóbbi befolyása alatt áll. Lásd Bergbohm 1892, 409 skk.

zatosságban, és visszavezetni e fogalmakat az emberi szabadságra, váltig ragaszkodva a szabadság és az önkényesen hozott döntések közötti különbség fenntartásához.

Mi a jelentősége a régi és az új nézet közötti különbségnek? A konvencionalizmus a klasszikus filozófia egyik sajátos formája. Nyilvánvaló, hogy ettől függetlenül alapvető különbség van a konvencionalizmus és például Platón álláspontja között. De az egymással ellentétben álló klasszikusok is egyetértenek abban, hogy a természet és a konvenció közötti különbség alapvető. Ez a különbségtétel ugyanis magából a filozófiából következik. Mert filozofálni annyit tesz, mint följönni a barlangból a napfényre, és ott megpillantani az Igazságot. A barlang, mint a vélemények világa, szemben áll a tudás világával. A vélemények lényegükből adódóan változatosságot mutatnak. Az ember azonban életképtelen, ha a sokszínű véleményeket nem tartja kordában a társadalom parancsa. A vélemény ekként válik tekintélyt parancsolóvá, közdogmává, *Weltanschauung*gá, világnézetté. A filozofálás célja: a közdogmából való kiemelkedés a lényegéből fakadóan személyes jellegű tudás szintjére. A közdogma ugyanis nem más, mint az örök rend és a mindent magába foglaló igazság kérdésre adott nem megfelelő válaszadási kísérlet. Az örök rend perspektívájából szemlélve a rá vonatkozó nem megfelelő megközelítések nem jelentenek mást, mint hogy érvényességüket nem a benne rejlő igazságból merítik, hanem a társadalmi akaratból vagy a konvencióból, azaz önkényes és esetleges döntésekből. A konvencionalizmus alapvető szándéka nem más, mint filozófiai kísérlet az örökkévaló megragadására. Noha a klasszikusok szerint a filozófia azt jelenti, hogy elhagyjuk a barlangot, egyes kortársaink szerint a filozófia a „történeti világhoz”, a „kultúrához”, a „civilizációhoz”, a „*Weltanschauung*”-hoz tartozik, melyeket Platón a barlang világához sorolt. Ezt az álláspontot *historizmus*nak nevezzük.

Mint említettük, a történeti alapokon nyugvó természetjog elleni támadásnak nem történeti bizonyítékokon, hanem filozófiai kritikán kell alapulnia, mely a természetjog lehetőségét vagy meg-

ismerhetőségét cáfolja. Ehhez hozzátesszük, a filozófiai kritikának nem általánosságban véve a természetjogra vagy erkölcsi alapelvek bírálatára kell irányulnia, hanem az emberi gondolkodásra. Ezzel együtt a természetjog kritikája fontos szerepet játszik a historizmus megalapozásában.

A historizmus a XIX. században fogant. Születésekor még élt a hit, hogy az örökkévaló megismerhető, de legalábbis előre jelezhető. A historizmus azonban apránként kiszorította e megközelítést, majd napjainkra elérte érett formáját. A historizmus genezise mindazonáltal tisztázatlan. Nehéz számot adni arról, mikor ért véget a filozófiatörténet „történetietlen” időszaka. Amennyiben célunk az átfogó összegzés, úgy indokolt azzal a pillanattal kezdenünk, mikor a földalatti mozgalom előlépett a napvilágra és nekilátott a társadalomtudományok meghódításának. Ez a pillanat „a történeti iskola” megjelenése volt.

A történeti iskola vezérgondolatainak kezdetben nem volt kiforrott teoretikus karaktere. A történeti iskola a francia forradalom egyik reakciójaként látta meg a napvilágot, illetve azon természetjogi irányzatokra adott válaszként, melyek e katakлизmát előkészítették. A múlttal való radikális szakítást ellenezvén a történeti iskola elsősorban a bölcsesség és a hagyományos rend folytonosságát hangsúlyozta, a természetjog kritikájának nem kellett volna szükségszerűen e szellemi hadművelethez kapcsolódnia. Hiszen a premodern természetjog nem kívánta a természetes vagy racionális rendre hivatkozva jogerőre emelni a társadalmi berendezkedés és a *status quo* felrúgását. A történeti iskola megalapítói mégis úgy vélték, hogy bármilyen elvont vagy általános bölcséleti elv elfogadása szükségszerűen felforgató, forradalmi hatással jár attól függetlenül, hogy ezek az elvek eredetileg konzervatív vagy forradalmi célok elérését szorgalmazták. Attól tartottak, hogy az általános érvényű elvek elfogadása alapot adhat az aktuális társadalmi berendezkedés bírálatára, és a természetes és racionális rend nevében egyesek netán rákérdeznek a *status quo*-ra; hovatovább az örök érvényű és megváltoztathatatlan szabályok fényében azt bukottak

nyilváníthatják. Az általános érvényű elvek meggátolhatják, hogy az ember kritika nélkül elfogadja a társadalmi szerepet, melyet a sors neki szánt, és hajlamossá tehetik arra, hogy elidegenedjen a földön számára kijelölt helytől, és ezzel idegenné tehetik őt saját otthonában.

Az általános érvényű elvek létének tagadásával vagy jelentőségének kisebbsítésével a történeti iskola élvonalába tartozó konzervatív gondolkodók paradox módon éppen hogy ellenségeik forradalmi céljait mozdították elő. E forradalmi célokat ugyanis a természetességnek egy sajátos fogalma ihlette, mely egyszerre irányult a természetellenes és a konvencionális ellen, valamint a természetfeletti, a másvilági ellen. A forradalmárok ugyanis azt állították, hogy a természetes mindig egyéni, individuális jellegű, és ezért ami általános, az csak szokásszerű és természetellenes. Mivel a forradalom az embert mint individuumot szabadította fel, az csak a saját boldogulásán és saját boldogulásának is csak egy bizonyos módján tudott munkálkodni. A felszabadítás végül oda torkollott, hogy egy általános, uniformizált célt tűztek ki minden ember elé: az egyén természetes joga illette meg az embereket külön-külön. Az uniformitásról azonban már korábban kimondatott, hogy természetellenes, tehát rossz. Nyilvánvaló képtelenség a jogokat az individuumok sokféleségének szem előtt tartásával, ugyanakkor univerzálisan megadni. Kizárólag az úgynevezett történeti jogokról mondható el, hogy nem ellentétesek a társadalmi étellel, és nem is teljesen általános jellegűek. Kézenfekvő példa, ha „az angolok jogát” állítjuk szembe az általános emberi jogokkal. Az időhöz és helyhez kötött változatosság, úgy tűnik, ideális ütközőzóna az antiszociális individualizmus és a természetellenes univerzalizmus között. A történeti iskola azonban nem fedezte fel az igazság időhöz és helyhez kötött sokszínűségét: a nyilvánvalót ugyanis nem kell fölfedezni. A tőlünk telhető legnagyobb jóindulattal úgy fogalmazhatunk, hogy a helyhez és időhöz kötöttségnek a báját, a bensőségességét sikerült felfedezniük, és ezt emelték az általános fölé. De bölcsebb lenne megfontoltan csak annyit mondani, hogy

Rousseau emberfogalmát radikalizálva a helyit és az időlegest túlértékelték az általánoshoz képest. Mindezek következményeként amit egykor általánosnak neveztünk, az nem más, mint a helyi és az időleges származéka, mint *in statu evanescendi* helyi és időleges. Történelemből merített példával élve: a sztoikusok természetjogi tanítása ekként nem más, mint a polisz válságára adott válasz.

A forradalmárok erőfeszítései a másvilági és a transzcendens ellen is irányultak, noha a transzcendencia nem kizárólag a kinyilatkoztatáson alapuló vallás fenségterülete. A transzcendencia mély értelemben benne rejlik a politikai filozófiának a legtokéletebb államforma megtalálására irányuló kutatásában is. Platón és Arisztotelész még tudták, hogy a legjobb rendszer nem az itt és a most világában, a fennállók között keresendő, hanem valahol ezeken túl. A legjobb politikai rendszer transzcendenciájának fogalma alapvetően módosult a XVIII. századi „haladás” gondolatának térhódítása következtében, noha ezután is fennmaradt. Tegyük hozzá, a francia forradalom teoretikusainak nem állt szándékukban elítélni a valaha létezett összes államformát. A történeti iskola az általános, örök érvényű elvek létének tagadásával, jelentőségük relativizálásával azonban lerombolta az aktuális meghaladására, transzcendálására irányuló erőfeszítések filozófiai alapjait. Ekként nem túlzás azt állítani, hogy a historizmus az evilágiságnak sokkal szélsőségesebb megnyilvánulása, mint maga a XVIII. századi francia forradalmi radikalizmus. Működése során nyilvánvalóvá tette ugyanis, hogy az ember számára kizárólag ezen a világon kíván otthont teremteni. S mivel úgy vélte, hogy az általános érvényű elvek az embert otthontalanná teszik, az adott történeti korokban érvényesülő elvek elsőbbséghez jutottak a lenézett általános érvényű elvekkel szemben. A történeti iskola követői hittek abban, hogy múltunk, hagyományaink, történeti helyzetünk megértése hozzásegít bennünket ahhoz, hogy olyan elveket kövessünk a magunk számára, amelyek tárgyilagosság tekintetében felvehetik a versenyt a régi, historizmus színrelépését megelőző politikai filozófiák elveivel. Úgy vélték, hogy ezen elvek nemcsak mentesek

lesznek a megfontolt cselekvésre és az emberi életre káros univerzalizmustól, de egyszersmind az adott helyvel és idővel való összhangnak köszönhetően plasztikusan hozzásimulnak az adott kor, illetve a nemzetek karakteréhez.

A történeti iskola ezért soha nem látott jelentőséget tulajdonított a történeti kutatásoknak, hiszen a konkrét történeti helyzetek megítéléséhez tárgyilagosságot biztosító mércékre és támpontokra volt szüksége. A történeti kutatások végeredménye azonban az elvárásokkal szemben egy olyan előfeltételezés volt, amely közvetlenül vagy közvetve a természetjogban gyökerezett, és nem a kutatásokból következett. A történeti iskola a népszellem létét feltételezte ugyanis, mely a népek és az egyes etnikai csoportok természetes egységként való felfogásán alapult, és előfeltételezte bizonyos történelem során kibomló alapelvek létét is, sőt olykor e kettő kombinációját. Hamar kiderült, hogy ellentmondás feszül a kutatásokat lelkesítő előfeltételezések és elvárások, valamint a kutatások eredményei között. A historizmus gyermekkora akkor ért véget, mikor e feltételezéseket maga mögött hagyta.

A historizmus ma a pozitivizmus egyik formájaként jelenik meg: olyan iskolaként, mely vallja, hogy a teológia és a metafizika egyszer s mindenkorra átadta a helyét a pozitív tudománynak, és a valódi tudást immáron az empirikus tudományok biztosítják. Ám nyilvánvaló ellentét tátong a pozitivista és az empirikus történészek munkája között. Kezdetben az empirikus tudás miatt volt szükség arra, hogy ne a természettudományt állítsák követendő ideálként a történettudomány elé. Ekként amit a tudományos pszichológia és szociológia az emberről mondott, szegényesnek és triviálisnak hatott a nagy történészek tanítása mellett. A historisták úgy vélték, hogy a történelemnek kell biztosítania azt az empirikus, szilárd tudást, mely igazán és lényegét tekintve az emberről szól, mert felmutatja annak nagyságát és nyomorúságát. Minekutána minden, ami emberi, az embertől ered és végső soron oda is tér vissza, azt a tudományt illeti meg elsőbbség a többihez képest, amely az embert tanulmányozza empirikusan. Így vált a legfőbb tekintéllyé a törté-

nettudomány, egészen pontosan a mindenféle metafizikai és egyéb gyanús előfeltételektől elválasztott történettudomány.

A történelem azonban teljes egészében alkalmatlannak bizonyult a vele szemben támasztott igények kielégítésére. Noha sikeresen diszkreditálta az elvont és általános érvényű elveket, tanítása értelmében egyedi és konkrét szempontok meghatározását várták volna el tőle. Ám az előítélet-mentességet szem előtt tartó történész kénytelen beismerni, hogy nem áll módjában semmilyen szabályt kiolvasni a történelemből, mert nem maradt semmilyen objektív norma. A történeti iskola igyekezett elkendőzni azt a tényt, hogy az egyedi, történeti szempontok csak akkor válhatnak tekintélyessé, ha általános jellegűek, és arra tudják az egyént arra készíteni, hogy az elfogadja őket. Ám semmilyen általános elv nem emelheti törvényerőre az összes történeti szempont, mérce és uralkodó vélemény elfogadását. Nem magától értetődően jobb a hagyománnyal összhangban lenni, mint a jövő hullámát meglovagolni, és nem feltétlenül jobb elégetni, amit imádtunk, mint ellenállni a történelem menetének. Kijelenthetjük tehát, hogy a történelem által sugallt mércék kétes értékűek és önmagukban alkalmatlanok arra, hogy viszonyítási pontként szolgáljanak. A történelem folyamata az előítélet-mentes történész számára nem egyéb, mint háló, amelyet a vak véletlen köt. Egy őrült beszéde. A történeti kapcsolatok, amelyeket ez az értelmetlen folyamat időről időre felvet, nem tarthatnak igényt arra, hogy a folyamatok mögött állítólag meghúzódó, magasabb rendű erők megszenteljék őket. A megmaradt viszonyítási pontok merőben szubjektív jellegűek, semmi egyéb támaszuk nincs, mint az egyén szabad választása. S mivel nem állíthatunk fel semmilyen objektív feltételt, amelynek alapján meg lehetne különböztetni egymástól jót és rosszat, a historizmus nihilizmusban csúcsosodik ki. Az a szándék, mely e világot az ember otthonává kívánta tenni, végül hajléktalanná teszi őt.

E nézet, mely a történelem fejlődését megfosztja mindenféle értelmétől, vagy a fejlődés létét tagadja, nemcsak hogy nem újszerű, de egyenesen klasszikusnak számít. A felfogás a XVIII. században

még ereje teljében volt, és számos, egészen különböző szempontú kritikus rosszallását váltotta ki. A historizmus nihilista végkifejlete egy korábbi elmélethez vezet vissza. A historizmus deklarált céljának bukása – tudniillik, hogy az emberi élet számára megbízhatóbb háttérrel képes biztosítani, mint a historizmus előtti bölcsélet – ennek ellenére nem rombolta le a historizmus vélt elméleti felismerésének presztízsét. A kedélyállapotot, melyet a historizmus és annak gyakorlati bukása eredményezett, úgy interpretálták, mint az ember emberségének valamiféle hihetetlen bizonyítékát, mondván, az ember eladdig azért nem ismerte saját magát, mert hitt az általános érvényű, örök elvekben. A korábbi megközelítésekkel szemben a történeti iskola hívei továbbra is meghatározó jelentőséget tulajdonítottak a történeti kutatásból kibontakozó emberképnek, amelyet egyediség, változatosság és különösség jellemez, és nem a folyamatosság és általánosság. A történelem mint történelem, úgy tűnik, a gondolatok szégyenletes változatosságának nyomasztó sorozatát tárja elénk, amelynek során elenyészik minden hit és gondolat, melyet valaha is követtek. Úgy tűnik, az emberi gondolkodás az adott kor kontextusának függvénye, amelyet egy tőle többé-kevésbé különböző kontextus előzött meg, és amely a megelőzőkből előre nem jelezhető módon alakult ki. Ekként az emberi gondolkodás alapjait előre láthatatlan tapasztalatok és döntések határozzák meg; és mivel az emberi gondolkodás egyedi történeti helyzetekhez kapcsolódik, az emberi gondolkodás is el kell enyészzen az adott korrall együtt, melyben érvényes volt, hogy átadja a helyét új, előre jelezhetetlen gondolatoknak.

A történeti iskola állításait, úgy fest, bőségesen alátámasztják történeti tények, de mondhatnánk úgy is, hogy egy nyilvánvaló felismerést fejeznek ki. De ha e felismerés annyira nyilvánvaló, vajon hogyan kerülhette el a figyelmét a múlt nagy gondolkodóinak? Ami a történeti bizonyítékokat illeti, azok nyilvánvalóan elégtelenek a historista álláspont alátámasztására. A történelem ugyanis arra tanít minket, hogy egy adott nézet idővel átadja magát egy másiknak, amit minden ember, vagy csak a kompetens emberek,

vagy éppen csak a legharsányabbak magukévá tesznek. Arról azonban nem ad számot, hogy a változás mennyire volt helytálló, illetve az adott nézet valóban elvetendő volt-e. Csak a szóban forgó jelenség halmaz elfogulatlan elemzése – amit nem zavar meg sem a győztesek üdvívalgása, sem pedig a legyőzöttek jajveszékélése – lehet alkalmas arra, hogy megmutassa az adott nézet értékét és feltárja a történeti változás értelmét. Amennyiben a történeti iskola nézetrendszere bármiféle szilárdsággal rendelkezik, úgy annak éppen ezért nem a történelmen, hanem filozófiai alapokon kell nyugodnia. Azt kell kimutatnia, hogy az emberi gondolkodás végső soron az ingatag, sötét végzetten múlik, és nem az ember számára józan ésszel felfogható evidens alapelveken. A legmélyebb rétege ennek a filozófiai elemzésnek az ész egyfajta kritikája kell legyen, amelynek a metafizika, a filozófiai etika és a természetjog elméleti lehetetlenségét kell bebizonyítani. Ha viszont elfogadjuk, hogy a metafizikai és etikai állítások szigorú értelemben tarthatatlanok, azaz tagadjuk, hogy egyszerűen igazak lennének, akkor úgy fest, szükségszerűen meg is érdemlik történelmi sorsukat. Logikusnak tűnő feladat – bár csekély a jelentősége – felvázolni a különböző metafizikai és etikai nézetek uralkodóvá válásának és regnálásának történetét. Ez azonban nem érinti a pozitív tudományok tekintélyét.

A historizmus alapját képező filozófiai meggondolás második rétege annak a bizonyítéka, hogy a pozitív tudományok metafizikai alapokon nyugszanak. A filozófia és a tudomány Hume és Kant nyomán kialakuló kritikai megközelítése esetlegesen szkepticizmushoz vezethet, jóllehet a szkepticizmus és a historizmus két igencsak különböző dolog. A szkepticizmus úgy tekint magára, mint ami egyidős az emberi gondolkodással, a historizmus pedig úgy, mint ami egy adott történelmi korra sajátosan jellemző. A szkeptikus számára minden állítás bizonytalan és ezért szükségszerűen önkényes. A historista szerint azonban az állítások, amelyeknek egy adott korban tekintélyük van, távolról sem önkényesek. A historizmus a nem szkeptikus hagyományból ered, at-

tól a modern iskolától, amely megkísérelte meghúzni az emberi tudás határait, és elfogadta, hogy e velünk született határok között lehetséges tudásra szert tenni. A szkepticizmus bármely válfajával ellentétben a historizmus legalább annyiban az ész kritikáján nyugszik, amennyiben ez filozófiai értelemben „a történeti tapasztalathoz” szükséges.

Nincs olyan tanult ember, aki a múlt bármely nagy gondolkodójának nézeteit minden fenntartás nélkül magáévá tenné. Az esettanulmányok azt bizonyítják, hogy minden szerző megkérdőjelezhetetlennek tartott legalább egy-két dolgot, amit nem kellett volna, figyelmen kívül hagyott fontos tényeket, lehetőségeket, melyekre később derült fény. Egészen mostanáig minden eszméről kiderült, hogy nem teljes, részleges felülvizsgálatra szorul, vagy szilárd korlátai vannak. Mi több, a múltba visszatekintve megfigyelhetjük, hogy a bölcsélet fejlődése során, amikor a gondolkodás egy lépést tett az egyik irányba, más szempontból visszalépett. Mikor egy határt sikerült áttörni, e fejlődés áraként feledésbe merült valami olyasmi, ami korábban jelentős volt. Összegezve úgy is mondhatjuk, hogy nincs fejlődés, csupán egyik korlátot cseréljük fel a másikkal. Ráadásul úgy fest, a régi eszmék korlátait nem is lehet érdemben meghaladni, csupán komoly kompromisszumok árán, és korábban lényegesnek tartott megfontolások elhallgatása mellett egyfajta önkéntes vakságot fogadva mímelhetjük leküzdésüket. Ésszerű tehát beismerni, hogy ami eddig zajlott, a jövőben is újra és újra meg fog ismétlődni. Az emberi gondolkodás alapvetően korlátolt, ám korlátoltsága időről időre más formában jelentkezik, és nem szüntethető meg semmiféle erőfeszítés árán. Mindig is voltak és lesznek megdöbbentően újszerű világnézetek, amelyek radikálisan megújítják korábban megszerzett tudásunkat. Semmilyen, a mindenségről vagy az emberi élet egészéről kialakított nézet nem formálhat jogot kizárólagosságra és örök érvényre. Minden ember alkotta doktrína, bármennyire kiforrottnak tűnik is, idővel meghaladottá válik. Nincs okunk kételkedni abban, hogy a korábbi gondolkodóknak voltak olyan meglátásaik, amelyeket

bármilyen körütekintően tanulmányozunk is, számunkra követhetetlenek és elfogadhatatlanok, mert olyan korlátok vesznek körül, amelyek megfosztanak bennünket még a lehetőségétől is annak, hogy e kérdéseket megközelítsük. Mivel azonban az emberi gondolkodás korlátai alapvetően megismerhetetlenek, nincs értelme rákérdezni e korlátok szociális vagy gazdasági feltételeire sem. Ez a megismerendő vagy vizsgálendő jelenség szempontjából pedig azt jelenti, hogy az emberi gondolkodás határait lényegében a végzet jelöli ki.

A historista érvelésnek tagadhatatlanul van némi meggyőző ereje, és ez a múltban túltengő dogmatizmus számlájára írandó. Nem feledhetjük Voltaire szavát: „Mi vagyunk azok a fiúk, akik mindazt tudják, amit a nagy emberek nem ismertek” (Voltaire 1838, 65; Lélek, 11. szakasz). Néhány igazán kivételes elmétől eltekintve a nagy gondolkodók mind átfogó és a teljesség igényével fellépő doktrínákat alkottak, amelyeket minden meghatározó szempontból véglegesnek tekintettek. Ezek a nagyszabású elméletek azonban később egytől egyig radikális felülvizsgálatra szorultak. A historizmust akár köszönhetnénk szövetségesünként is a dogmatizmus elleni küzdelemben. Ám a dogmatizmus, avagy az arra való hajlam, hogy gondolkodásunk célját abban a pontban határozzuk meg, mikor belefáradunk a gondolkodásba – olyan természetes az ember számára, hogy nem tekinthetjük a múlt örökségének. Kénytelenek vagyunk arra gyanakodni, hogy a historizmus nem más, mint egy álruha, amelyet a dogmatizmus napjainkban ölt magára. Úgy fest, hogy amit a historisták „történeti tapasztalatnak” neveznek, valójában nem más, mint az eszmetörténet madártávlat, amely két vélelem sajátos kombinációjaként jelentkezik: az egyik a haladás szükségszerűségébe vetett hit (a múlt gondolkodásához való visszatérés lehetetlensége), illetve az egyediség és a változatosság felsőbbrendűsége (a különböző korok és civilizációk egyenrangúsága). A radikális historizmusnak azonban, úgy tűnik, már nincsen többé szüksége e meggyőződésekre. Azt sosem vizsgálta, hogy a

„tapasztalat”, amelyre hivatkozik, nem éppen ezeknek a megkérdőjelezhető meggyőződéseknek a gyümölcse-e.

Mikor a historista történeti „tapasztalatról” beszél, úgy véli, hogy az minden bizonnyal egy olyan belátás, mely a történelem tanulmányozása során érhető el, ám mégsem vezethető vissza arra. A történeti tudás azonban mindig nagyon töredékes és többnyire igen bizonytalan, noha a történelmet globálisnak és biztosnak tekinti. Aligha tagadható, hogy az állítólagos tapasztalat végső soron nem nyugszik máson, mint egy bizonyos számú történeti megfigyelésen. A kérdés ettől kezdve az, hogy ezek az észrevételek milyen alapon jogosítanak fel bárkit is annak kijelentésére, hogy az új belátások szükségszerűen a korábbi meghatározó belátások elfeledésével kell járjanak. Milyen joggal vonják kétségbe, hogy a régebbi gondolkodóknak lehettek olyan alapvető meglátásaik, melyek később is a figyelem középpontjába kerülhetnek? Nyilvánvalóan hamis lenne például azt állítani, hogy Arisztotelész nem foghatta volna fel a rabszolgaság igazságtalanságát, mert tudjuk, hogy felfogta. Az azonban felvethető, hogy nem volt fogalma, mondjuk, a „technikai világállamról”, mivel Arisztotelész kora óta olyan technológiai fejlődés zajlott le, melyről ő még csak nem is álmodhatott. E technológiai fejlődésnek pedig előfeltétele volt, hogy a tudomány a természet meghódítójaként lépjen fel és a technológia kivonja magát mindenféle erkölcsi és politikai felügyelet alól. Arisztotelésznek pedig azért nem volt fogalma a világállamról, mert szilárd meggyőződése volt, hogy a tudományok lényegüknél fogva teoretikus jellegűek; és úgy vélte, hogy a technológiának az erkölctől és a politikától való elválasztása katasztrofális következményekkel járna: a tudománynak és a művészetnek a korlátlan és korlátozhatatlan fejlődése folytán az általános és örökkön fenntartható zsarnokság valós veszéllyé válna. Mindezek ellenére nagy meggondolatlanság lenne azt állítani, hogy ezzel megcáfoltuk volna Arisztotelésznek a tudomány teoretikus jellegére vagy a technológiának az erkölcsi és politikai befolyásolásra vonatkozó nézetét. De akárki akármit gondoljon is a válaszokról, az ezekre vonatkozó

kérdések ma is aktuálisak. Erre rádöbbenve észrevehetjük, hogy az időszak, mely Arisztotelész nézeteit idejétmúltnak minősítette, nélkülözte a tisztánlátást.

A történelem tehát nemcsak hogy nem legitimálja a historizmus következtetéseit, de egyenesen alátámasztja, hogy a filozófiai gondolkodást mindig is ugyanazok az alapvető kérdések foglalkoztatták. Létezik egy keret, amely az emberi tudás elveinek és tényeinek folyamatos változása ellenére fennáll. Ez a következtetés pedig nyilvánvalóan összeilleszthető azzal a ténnyel, hogy a kérdések és a különböző megközelítések letisztultsága csakúgy, mint a megoldási javaslatok koronként, gondolkodónkként többé-kevésbé különböznek. Amennyiben az alapvető kérdések a történeti változások ellenére változatlanul fennállnak, úgy az emberi gondolkodás képes történeti korlátainak meghaladására, tehát valami történelmen túlinak a megragadására. Ez lenne a dolgok állása még akkor is, ha ezek a megoldási kísérletek kudarcra ítélték, éppen hogy az „egész” emberiség gondolkodásának „történetisége” okán.

A dolgot ennyiben hagyva, a természetjog ügyét akár reménytelennek is tekinthetnénk. Nem lehetséges természetjog, ha minden jogi tudásunk mindössze a jog problematikussága lenne, és az alapelvek kérdésének tekintetében sem találnánk mást, mint számtalan, egymást kölcsönösen kizáró választ, amelyek közül egyik sem emelhető a másik fölé. Nem létezhet természetjog, ha az emberi gondolkodás alapvető tökéletlensége ellenére sem képes eredeti és kellően általános választ adni az igazságosság alapelveinek kihívásaira. Még általánosabban fogalmazva nem létezhet természetjog, ha az emberi gondolkodás nem képes egy eredeti, szilárd és általános érvényű tudás megszerzésére legalább egy korlátozott területen vagy egy bizonyos tárgyban. A historizmus azonban nem képes tagadni ennek lehetőségét. Az állítván, hogy minden releváns emberi gondolkodás történeti jellegű, mégis elismeri, hogy az képes általános érvényű, meghatározó belátásoknak a birtokába kerülni, amelyek számára a jövő nem tartogat meglepetéseket. A historista álláspont nem áll meg önállóan a lábán: elválaszthatat-

lan az emberi élet struktúrájáról alkotott képtől. Ez a nézet ugyanazzal az igénnyel lép fel és ugyanolyan történeti karakterű, mint bármilyen természetjogi doktrína.

A historista álláspontnak számos nehézséggel kell szembenéznie, amelyeket nem lehet megoldani, legfeljebb megkerülni vagy körmönfont magyarázatokkal elmaszatolni. A historizmus azt állítja, hogy az emberi gondolat- és hitrendszerek történeti jellegűek, és ezért idővel szükségszerűen az enyészeté lesznek. Tekintve azonban, hogy a historizmus maga is gondolatrendszer, vagy ideiglenes érvényű, vagy egész egyszerűen nem tartható fenn. A historizmus álláspontját szem előtt tartva ez annyit tesz, hogy kételkedni kell benne, és meg kell haladni. A historizmus ugyanis éppen azt állítja, hogy sikerült egy maradandó, örökkön időtálló igazságot feltárnia, mégpedig azt, hogy eszmék jöhetnek-mehetnek, azok mindig történetiek maradnak. Ha ez így van, akkor az emberi gondolkodás lényegi tulajdonságát, az emberi korlátokat illetően sikerült kialakítani egy örök érvényű nézetet, vagyis az eszmetörténet a végéhez ért. A historistát nem nyűgözi le az a gondolat, hogy idővel az ő nézetét is megcáfolják. Meg van győződve arról, hogy ha ilyesmi bekövetkezik is, azt csakis valamiféle hanyatlásnak lehet majd a számlájára írni, melynek során az emberiség a legmélyebb szellemi sötétségbe süllyed vissza. A historizmus azon az áron akar teret hódítani, hogy igencsak következtetlenül saját magán nem kéri számon az emberi gondolkodásról hozott megfellebbezhetetlen ítéletét. A historizmus ezért önellentmondó, abszurd. Nem láthatjuk be a gondolkodás történeti karakterét a történelem meghaladása, valami történetin túlinak a megragadása nélkül (természetesen kivételnek kellene tekinteni magát a historizmust és annak minden következtetését).

Amennyiben a radikálisan történeti eszméket az átfogó világnézetekhez való viszonyukban vizsgáljuk, úgy azt kell mondanunk: a historizmus önmagában nem egy átfogó világkép, hanem mindössze egy elemzés, mely más világképekre irányul és azok lényegi tulajdonságait igyekszik megvilágítani, kifejtetni. Egy olyan eszme,

mely felismeri az átfogó világnézetek relativizmusát, más karakterű, mint az, amelyik egy átfogó világnézet bűvöletében él. Mert míg az egyik abszolút igénnyel lép föl és semleges, a másik relativista és elkötelezett. Az egyik történelmet meghaladó elméleti meggyőződést fejt ki, a másik pedig végzetes döntések végeredménye.

A radikális historista nem ismeri el nézetének transzhistorikus jellegét, de felismeri a korlátozás nélküli historizmus abszurditását. Ezért tagadja a kultúrák és a különböző átfogó nézetrendszerek tárgyilagos eszmei elemzésének lehetőségét, ami valóban történelmen túli igényű lenne. Ezt a támadást elsősorban Nietzsche készítette elő, aki lesújtott a XIX. századi, teoretikus igényű historizmusra. Nietzsche szerint az emberi élet teoretikus elemzése, amely felismeri az átfogó nézetrendszerek relativitását és ennek okán megvetéssel sújtja azokat, magát az emberi életet is lehetetlenné teszi, mivel megsemmisíti azt a légkört, melyen belül egyáltalán a cselekvés, a kultúra vagy maga az élet értelmezhető. Sőt mivel az élet teoretikus elemzése egy életen kívüli viszonyítási ponthoz méri magát, nem is értheti meg magát az életet. Az élet teoretikus elemzése semmitmondó és végzetes az elkötelezettségre nézve, noha az élet maga az elköteleződés. Annak érdekében, hogy az életre leselkedő veszélyt elhárítsa, Nietzsche két lehetőség közül választhat: ragaszkodik az élet teoretikus elemzésének szigorúan ezoterikus olvasatához, ez az út azonban visszavezet a platonizmus tévképzeteihez; vagy tagadja a tiszta teória lehetőségét, és úgy kell vélnie, hogy a gondolkodást lényegénél fogva átítatja a rab-szolgamorál, az élettől, illetve a sorstól függ. Ha Nietzsche nem is, de követői a második olvasat mellett tették le a voksukat.

A radikális historizmus álláspontja az alábbiak szerint összegezhető. Minden megértés, minden tudás, bármennyire is korlátozott és „tudományos”, előfeltételez egy referenciakeretet, egy horizontot, egy átfogó nézetrendszert, melyen belül a tudás és a megértés létrejön. Csak egy ilyen értelmezési keret teszi lehetővé, hogy bármit is észleljünk, hogy egyáltalán intellektuális értelemben tájé-

kozódjunk. Az átfogó értelmezési keret nem legitimálható semmilyen érveléssel, hiszen ez az, ami egyáltalán lehetővé tesz bármiféle érvelést. Ennek megfelelően számos ilyesfajta referenciakeret létezik, egyik éppoly legitim, mint a másik, nekünk a racionalitás segítségét mellőzve kell választanunk közülük. Kétséget kizáróan szükséges választani közülük, a semlegesség és az ítéletalkotás felfüggesztése ez esetben nem tartható álláspont. Döntésünket önmagán kívül semmi nem támaszthatja alá. Nem hivatkozhatunk semmilyen tárgyilagos vagy elméleti bizonyosságra. Döntésünk el van választva a semmiségtől, nincs értelmezés, teljességgel önmagában áll. Szigorú értelemben nem választhatunk az adott nézetek között. Végso soron az értelmezési keretet a vak végzet parancsolja rá az egyénre: képzeink és meggyőződéseink annak megfelelően alakulnak ki, hogy milyen társadalomba születünk bele. Ekként az emberi gondolkodás a végzet függvénye, ami nem befolyásolható és ki nem számítható. Az osztályrészül jutott világnézetre való rábólintás persze végso soron mégis az egyén választásától függ, hiszen az igent is mondhat végzetére, de szabadságában áll fellázadnia ellene, lehetősége van elveszítenie magát az illuzórikus biztonságban vagy a kétségbeesésben.

A radikális historista azt állítja, hogy csak a gondolkodás elkötelezett, a „történeti” másképpen elkötelezett, mert a „történeti” gondolkodás felfedi saját magát. Sőt azt állítja, hogy csak a gondolat az, ami igazán elkötelezett, és ezért a „történeti” jelenti az igazi értelmét minden önmagát megnyitó gondolkodásnak. A historista állásfoglalás egy alapvető tapasztalatot fejez ki, melyet természetből adódóan nem lehet elkötelezettség nélkül, önállóan interpretálni. E tapasztalásnak a nyilvánvalóságát elfedhetik, de meg nem semmisíthetik az elkerülhetetlen logikai nehézségek. Ehhez hasonló kifejezési nehézségekkel más tapasztalatok is küzdenek. Alapvető tapasztalata okán a radikális historista tagadja, hogy álláspontjának végso és e tekintetben történelmen túlmutató karaktere bármiféle kételyt vethetne föl magával az álláspont hitelességével kapcsolatban. Az emberi gondolkodás történeti karakterének vég-

ső és megmásíthatatlan belátása abban az esetben haladja meg a történelmet, ha e belátás elvileg és általánosságban hozzáférhető minden kor embere számára, ám nem haladhatja meg a történelmet, amennyiben sajátosan csak egy bizonyos korra jellemző. Márpedig egy bizonyos történelmi korra jellemző, mely nemcsak hogy a feltételeit teremti meg, de egyenesen a forrása.

Minden természetjogi doktrína azt vallja, hogy az igazságosság lényege és a legfontosabb igazságok elvileg hozzáférhetők az ember számára. A radikális historizmus, tagadván ezt az előfeltételt, azt állítja, az emberi gondolkodás alapvető korlátainak belátása nem törvényszerűen hozzáférhető az ember számára, vagy ha igen, az nem az emberi gondolkodás gyümölcse, hanem a vak végzet megjósolhatatlan ajándéka. Az is a végzetnek köszönhető, hogy ma már felismerhető e végzettől való alapvető függés, amire eddig nem derült fény. A historizmus osztozik más nézetekkel abban, hogy a végzettől függ, abban azonban szerencsére különbözik, hogy felismerte a tőle való radikális függőséget. Teljes mértékben figyelmen kívül hagyhatjuk azokat a meglepetéseket, melyeket a végzet az utánunk következő generációk számára tartogat. Elképzelhető ugyanis, hogy a vak végzet ismét homályba burkolja, amit egyszer már megvilágosított számunkra. Ez azonban nem vesz el semmit a megvilágosodás igazságából. Nem kell meghaladni a történelmet ahhoz, hogy belássuk a gondolatrendszerek történelmi karakterét, elegendő egyetlen pillanat, a történelem fejlődésének abszolút, privilegizált pillanata, amelyben minden gondolatrendszer történelmi jellege áttetszővé válik. A historizmus, felmentve saját magát ítélete alól, csupán tükröt kíván tartani, ám abban nem akarja meglátni önmagát, mert akkor az önellentmondásból fakadóan be kellene ismernie fenntarthatatlanságát.

Az abszolút pillanat feltételezése életbevágóan fontos a historizmus számára. E gondolati konstrukcióval lopva Hegel nyomában halad, aki úgy vélte, minden filozófia az adott korban a szellem fogalmi kifejeződése, és az abszolút igazság éppen az ő rendszerével köszönt be, abszolút jelleget kölcsönözve ezzel saját korának.

Ez jelentené a történelem végét, az abszolút pillanat beköszöntét. A historizmus *kifejezetten* tagadja ugyan a történelem végének elérkezését, ám *rejtve* éppen ennek ellenkezőjét állítja: semmilyen jövőbeli megközelítés nem vonhatja kétségbe azt a mély belátást, hogy az emberi gondolkodás és az emberi élet alapvetően a végzet függvénye. Ezzel pedig az emberi gondolkodás történetének végéhez érkeztünk. De nem állíthatjuk mindenféle indoklás nélkül, hogy az abszolút pillanatban élünk, rá kell mutatni valami módon, hogy az miről ismerhető fel. Hegel szerint az abszolút pillanat akkor következik be, amikor a filozófia, azaz a bölcsesség keresése átalakul magává a bölcsességgé, és az alapvető rejtélyek megoldódnak. A historizmus ekként a metafizika, a filozófiai etika vagy a természetjog cáfolatának sikerén, az alapvető rejtélyek megoldhatóságának tagadásán áll vagy bukik. A historizmusnak megfelelően éppen ezért az abszolút pillanat az lesz, mikor a rejtélyek *megoldhatatlansága* teljes mértékben nyilvánvalóvá válik, vagy amelyben az emberi elmét fogva tartó tévképzetek véglegesen eloszlanak.

Elképzelhető mindazonáltal, hogy valaki felismeri az alapvető rejtélyek megoldhatatlan jellegét, ám továbbra is úgy véli, hogy e rejtélyek feltárása a filozófia feladata. Ekként nem tenne mást, mint a nem historista, dogmatikus filozófiát lecseréli a nem historista szkeptikus filozófiára. A historizmus túlmegy a szkepticizmuson. Azt állítja, hogy a filozófia eredeti szándéka szerint annyit jelent, mint megkísérelni az egészre vonatkozó véleményeket az egészre vonatkozó tudásra cserélni. Ám a filozófia nemcsak hogy képtelen elérni ezt a célját, de egyenesen abszurd, mert dogmatizmuson nyugszik, önkényesen felvett premisszákon, egészen pontosan történeti jellegű és relatív premisszákon. Másként fogalmazva, amennyiben a filozófia, vagyis az a szándék, hogy a véleményt tudásra cseréljük, maga is véleményeken nyugszik, úgy a filozófia abszurd.

A következőképpen írhatóak le azok a kísérletek, melyek a dogmatikus, önkényes, történeti okokból relatív karakterű gondolkodást az igazi filozófiára kívánták cserélni: a filozófia, tehát az a kísérlet, hogy az egészről alkotott véleményeket az egészre vonat-

kozó tudással váltsuk föl, előfeltételezi, hogy az egész megismerhető, értelemmel megragadható. Ez az előfeltevés vezet át ahhoz a következtetéshez, hogy az egészet, ahogy az önmagában van, azonosítjuk az „egésszel, amennyiben az értelemmel megragadható” és „megismerés tárgyává tehető”. Ez oda vezet, hogy a „létezés” azonosítjuk a „megismerhetővel” és a „tárggyal”. Ebből pedig következik mindannak a dogmatikus semmibevétele, amit nem lehet racionálisan vizsgálni, amit a megismerő alany nem hajthat uralma alá. Továbbá, ha azt állítjuk, hogy az egész megismerhető, az egyenértékű azzal az állítással, hogy az Egésznek állandó struktúrája van és változatlan. Amennyiben ez a helyzet, úgy elvileg lehetséges megjósolni, hogy mi lesz az egész állapota bármelyik jövőbeli pillanatban: az egésznek a jövője ugyanis ekként racionálisan előre jelezhető. Az említett előfeltételezésről azt mondtuk, abban gyökerezik, hogy dogmatikusan azonosítottuk a „létezés” fogalmát az „örökkön való fennállás” fogalmával, illetve azon a tényen alapul, hogy a filozófia a „létezés” annak legmagasabb értelmében az „örökkön való létezéssel” azonosította. A filozófiának ezt a dogmatikus premisszán való nyugvását állítólagosan a történelem, avagy a történetiség felfedezése leplezte le. E felfedezés értelme így foglalható össze: amit egésznek nevezünk, az aktuálisan sosem teljes és ezért igazán nem is nevezhető egésznek, mert lényegéből fakadóan állandóan változik. S mivel folyamatos változásban van, jövője nem jósolható meg, a maga egészében nem ragadható meg, nem ismerhető meg, és az emberi gondolkodás lényegében valami olyasmitől függ, ami előre jelezhetetlen és nem vonható a megismerő alany uralma alá. A „létezés” ennek megfelelően legtisztább értelemben nem tekinthető azonosnak az „örökkön való létezéssel”.

Ezt a nézetet még korai lenne megvizsgálni, nyitva kell hagyni az alábbi megjegyzéssel: a radikális historizmus arra akar bennünket kényszeríteni, hogy ismerjük el a természetjog fogalmáról, hogy az a filozófia lehetőségének előfeltételezésében gyökerezik, a filozófiát a szó eredeti, teljes értelmében véve. Ugyanakkor arra is kényszerít bennünket, hogy észrevegyük annak szükségességét,

hogy előítélet-mentesen újra kell gondolnunk e filozófia által előfeltételezett premisszáik érvényességét. E feltárást pedig nem lehet ezen a többé-kevésbé egységes filozófiai hagyományon csüngve elvégezni, hiszen ennek a hagyománynak a lényegéhez tartozik, hogy szerény alapját a rá épített látványos légvárakkal fedi el. Még véletlenül sem szabad semmi olyasmit tennünk, ami azt a benyomást keltheti, mintha a filozófia elemi premisszáik érvényességének előítélet-mentes újragondolása akadémikus vagy történeti ügy lenne. Ennek újragondolásáig azonban a természetjog nyitott kérdés marad.

Azt semmi esetre sem állíthatjuk, hogy a historizmus e problémát megoldotta volna. A „történeti tapasztalat” és az emberiség összetett problémáinak kevésbé zavaros tapasztalatai sem tudják megszüntetni, legfeljebb homályba boríthatják a jónak és a rossznak az egyszerű tapasztalatait, melyek alapját képezik a természetjogról szóló, ősidők óta tartó vitának. Jóllehet a historizmus eltorzítja vagy figyelmen kívül hagyja ezeket a tapasztalatokat. Hovatovább a historizmus megalapozására tett átfogó kísérlet annak állításában csúcsosodott ki, hogy ha és amikor nem lesznek emberi lények, akkor is lehetséges *entia*, de nem lehet *esse*, ami annyit tesz, hogy *entia* lehetséges *esse* nélkül is. Nyilvánvaló az összefüggés az előbbi állítás és annak a nézetnek a tagadása között, hogy a „létezés” legmagasabb értelemben „örökkön való létezést” jelent. Emellett mindig is volt egy nyilvánvaló ellentmondás a historizmusnak a múlt bölceletéhez való viszonya és a múlt bölceletének hiteles megértése között. A történeti objektivitás cáfolhatatlan lehetőségének rejtett vagy nyílt tagadása megjelenik a historizmus valamenynyí formájában. Meg kell állapítanunk továbbá, hogy a historizmus mindmáig adós maradt a „történeti tapasztalat” fogalmának kritikai elemzésével. Képviselői ugyanis megingathatatlanok a tekintetben, hogy ez egy hiteles, eredeti tapasztalat, és nem a tapasztalatnak egy lehetséges és éppen ezért megkérdőjelezhető interpretációja. Nem merült fel kétely, noha a tapasztalatok lehetővé tettek volna egészen más, még inkább megfelelő megközelítéseket

is, melyek éppúgy létjogosultak lettek volna. A „történeti tapasztalattal” kapcsolatban különösen nem merült fel kétely, noha az alapvető problémák, mint az igazságosságé, a történelem változásai ellenére fennmaradtak. Ugyanazok, bármennyire is igyekeztek relevanciájukat ideiglenesen tagadni és bármilyen ideiglenes megoldások és álmegoldások merültek fel velük kapcsolatban. Le kell szögeznünk, e problémáknak az önmagukban való megragadása során az emberi elme felszabadítja magát történeti korlátaival. Ennél többre nincs is szükség ahhoz, hogy a filozófia eredeti, szókratikus értelmében legitimálja önmagát: a filozófia ugyanis annak belátása, hogy nem tudunk semmit. Az alapvető kérdésekre irányuló figyelem, illetve a rájuk adandó válaszok keresése pedig egyidős az emberi gondolkodással.

Márpedig, ha a természetjog lehetőségének és létének kérdése azért áll nyitva, mert a historista és a nem historista filozófia nem rendezte vitáját, akkor nekünk a legsürgetőbb feladatunk magának a kérdés gyökerének a megértése. A probléma pedig mindaddig nincs feltárva, ameddig egyoldalúan, kizárólag a historizmus szemszögéből interpretálják. Mindenképpen szükséges megvilágítani annak nem historista olvasatát is. Ez elsősorban és gyakorlati megközelítésben annyit tesz, hogy a historizmus kérdéskörét meg kell vizsgálni a klasszikus filozófia nézőpontjából is, mely a maga tiszta formájában nem historista filozófia. Legsürgetőbb igényünket pedig csak olyan történeti kutatások elvégzése során elégíthetjük ki, amelyek lehetővé teszik számunkra, hogy a klasszikusokat oly módon értelmezzük, ahogyan ők is értelmezték saját magukat, és nem pedig úgy, ahogyan a historisták látják őket. Tehát mindekelőtt a nem historista filozófia nem historista megértésére kell törekednünk. Nem kevésbé sürgető a historizmus nem historista megértése is, másként szólva a historizmus születése körülményeinek olyan feltárása, mely nem tekinti azt megkérdőjelezhetetlennek és sérthetetlennek.

A historizmus azt feltételezi, hogy a történelemhez forduló modern ember olyan egészen újszerű nézőpontot ismerhetett meg,

melyhez nem férhetett hozzá a klasszikus filozófia. Ez pedig nem más, mint a történeti dimenzió. Amennyiben ezt az álláspontot kritika nélkül elfogadjuk, a szélsőséges historizmusnak adjuk át magunkat. Ám ha kiderül, hogy a historizmushoz mégiscsak kétség fér, akkor felmerül az a kérdés is: mit ünnepelt a XIX. század? Egy új felfedezés helyett mindössze a jelenségeknek egy önkényes értelmezését? Ennek lehetősége korábban is adott volt és meg is valósult, sokkal inkább megfelelő módon. Föl kell tennünk a kérdést: mit is nevezünk a történelem felfedezésének? A problémának egy hevenyészett és mesterkélt megoldási javaslatát, mely igencsak megkérdőjelezhető alapokon nyugszik?

Jómagam az alábbi megközelítést javasolnám: a történelem hosszú időn keresztül elsősorban politikatörténetet jelentett. Ennek megfelelően, amit a történelem felfedezéseként ünnepelünk, nem általában a filozófia, hanem csupán a politikai filozófia gyümölcse. A XVIII. századi politikai filozófia, mely lényegében a természetjogon alapult, kínjában kiizzadta a historizmust. Az akkori természetjognak egy sajátos interpretációja létezett, mely sajátosan modern volt. A historizmus pedig nem más, mint a modern természetjog válságának a terméke. A modern természetjog és a modern politika filozófia válsága azért terjedt át az egész filozófiára, mert napjainkra a filozófia teljesen átpolitizálódott. A bölcsesség szeretetének valaha az volt a célja, hogy megtalálja az ember helyét az örök rendben, ezért lehetett az emberi kíváncsiság és az emberi tenni akarás forrása. A XVII. század óta azonban a filozófia eszközzé, sőt fegyverré vált, és átpolitizálódása okozta azt a problémát, melyet egy értelmiségi az *írástudók árulásának* nevezett (Benda 1965). Jóllehet ez az értelmiségi elkövette azt a végzetes hibát, hogy figyelmen kívül hagyta az értelmiségiek (írástudók) és a filozófusok közti lényegi különbséget. E tekintetben az illető annak a tévképzetnek maradt az áldozata, amelyet felpanaszolt. A filozófia átpolitizálódása pontosan ebben nyilvánul meg: nem tudunk különbséget tenni a bölcsesség szerelmesei és más értelmiségiek között. E különbségnek két aspektusa van: egyfelől szem előtt kell

tartani az úriember és a filozófus, másfelől pedig a szofista és a filozófus közötti különbséget. E különbségek azonban mára végleg homályba borultak és az enyészeté lettek.

(Strauss, Leo: Natural Right and the Historical Approach. *The Review of Politics*, 12., 1950/4. [október], 422–442. Fordította: Pogrányi Lovas Miklós)

6 A totalitarizmus gyökerei

Napjaink totalitárius tömegmozgalmai a Föld lakosságának túlnyomó részére több-kevesebb hatást gyakorolnak. Akár párttagokról, támogatókról, szimpatizánsokról vagy csak olyanokról van szó, akik naiv módon szemet hunynak a jelenség felett, akár olyasvalakikről, akik a rendszer potenciális – vagy épp aktuális – áldozatai, akár egy totalitárius kormány elnyomása alatt állnak, akár felvehetik még a harcot és megpróbálhatják megakadályozni a katasztrófát, a mozgalmakkal való kapcsolatuk spirituális, intellektuális, gazdasági és fizikai létezésüknek is elválaszthatatlan részét képezi. A felbomló nyugati civilizációval az emberiséget hulláméreg fertőzte meg. Amit eleddig egyetlen vallásalapító, filozófus, hódító sem tudott elérni, vagyis az emberért küzdő egyetemes közösséget, az mára valósággá vált abban a szenvedésben, amit a nyugati örökség hozott a világra.

A politikatudomány még a legkedvezőbb körülmények között sem képes egyszerűen feltárni és megmagyarázni egy ilyen

⁴² Eric Voegelin (1901–1985) német származású amerikai filozófusprofesszor, politikai gondolkodó, a XX. század szellemi életének egyik legsajátosabb alakja. 1937-ben az Egyesült Államokba menekült, ahol a Notre Dame-i, a Louisianai Állami és a Stanford Egyetemen tanított.

hatalmas és komplex társadalmi folyamat hátterét. A tények ismerete több különböző kultúrára terjed ki, de az, amiről itt beszélünk, sokféleképp jelentkezik: vallási tapasztalatként és annak szimbolizációjaként, állami intézmények formájában, terrrorszervezetekben, a félelemből és az atrocitásoknak kitett életmódból eredő személyiségváltozásokban... Kutatásunknak így idővel e mozgalmaknak a születését kell feltárnia egy ezeréves civilizáció múltjában. Sajnálatos módon azonban a körülmények nem kedveznek a kutatásnak: a politikatudomány pozitivista destrukcióját még nem sikerült legyőzni, a teoretikus eszközök közül pedig még mindig hiányzik az, amellyel a totalitarizmust megérthetnénk. A politikai jelenségek megfelelő osztályozása alaposan kidolgozott filozófiai antropológia nélkül meglehetősen nehéz, valamint a lelki bomlás jelenségének magyarázata is elég körülményes egy kidolgozott lélekelmélet hiányában. Az, ami erkölcsileg undorít és taszít bennünket, illetve az, ami érzelmi síkon létezik, mindig elleplezi a lényegét. A totalitarizmus forradalmi kitörése, ami napjainkban folyik, a szekularizáció kibontakozásának csúcspontja. Ám a kritikai elmélet hiányosságai miatt megint csak nem tudjuk azonosítani azt a lényegi mozzanatot, amely hosszú történeti fejlődés után vált valósággá. A forradalom katasztrofális velejárói, a népirtások és a több millió emberi lény szenvedése, a kontraszt az azt megelőző, békésebb korral olyan erős hatással vannak a szemlélőre, hogy a jelenségek közti különbségek elleplezik a dolgok mélyén rejlő lényegi azonosságot.

E nehézségekre való tekintettel Hannah Arendt műve, *A totalitarizmus eredete* különös figyelmet érdemel (Arendt 1951). Ebben a műben Arendt egy kortárs jelenséget úgy próbál érthetővé tenni, hogy visszaköveti a gyökereit a XVIII. századig, így egy olyan időegységet tár elénk, amelyben a totalitarizmus lényegét a maga teljességében vehetjük szemügyre. Ha figyelembe vesszük a totalitarizmus természetét, láthatjuk, hogy minden elméletileg fontos ügyet áthat. Ezen a könyvön, amely korunk problémáiról szól, szintén nyomot hagytak az előbb említett problémák, mivel

éppen arra a hiányos elméleti háttérre támaszkodik, amelyekről a korábbiakban már szót ejtettünk. A szerző kiválóan megfogalmazott, mély gondolatokkal dolgozik – egyebet nem is várhatnánk olyasvalakitől, aki filozófusként volt képes felülkerekedni filozófiai problémáin –, de meglepő módon éppen amikor azokról a következményekről lenne szó, amelyek felé ezek a mély gondolatok mutatnak, a probléma további kifejtése ellaposodik. Ezek a kisiklások – bármilyen bosszantóak legyenek is – mindazonáltal fontos, sőt gyakran az eredeti gondolatoknál is fontosabb tanulsággal szolgálnak: lerántják a leplet napjaink intellektuális zavaráról, és minden egyébnél jobban mutatják, hogy a totalitárius ideák miért tűnnek elfogadhatónak emberek tömegei számára napjainkban – és valószínűleg napjainkon túl még igen hosszú időn keresztül.

A könyv három részből áll: az első az antiszemitizmussal, a második az imperializmussal, a harmadik a totalitarizmussal foglalkozik. A három téma nagyjából időrendben követi egymást, bár a témák mögötti jelenségek gyakran átfedésben vannak. Az antiszemitizmus a felvilágosodás korában ütötte fel a fejét, az imperialista terjeszkedés és a nemzeti mozgalmak a XIX. századtól napjainkig terjedtek el, a totalitarizmus pedig a XX. század gyermeke. Időrendben ezután következik a totalitárius mozgalmak fokozatos erősödése és eldurvulása, ami végül a koncentrációs táborok borzalmaival éri el tetőpontját. Végso soron fokról fokra elének tárul a totalitarizmus lényege a XVIII. századi ősfarmájától kezdve a telje sen kifejlett, nihilista emberpusztításig.

Ez az elrendezés nem érthető meg teljes egészében a mögöt te álló érzelmi motivációk ismerete nélkül. A totalitarizmus kérdésével sokféle módon lehet foglalkozni, és korántsem vehetjük biztosra, miként a továbbiakban erre még kitérek, hogy Arendt professzor asszony módszere lenne a legalkalmasabb a feladatra. Kétség sem férhet hozzá, hogy a zsidók sorsa, a tömegmészárlások és a kitelepített, elhurcolt emberek otthontalansága a szerző számára olyan érzelmi sokkot jelent, ami középpontként szolgál: innen kiindulva szeretné megragadni, hogy mi vezethetett e bor-

zalmakhoz, kutatja a nyugati világ (ugyanebbe a kategóriába tartozó) politikai jelenségeit, végső soron innen próbálja megtalálni azokat a gyökereket, amelyek gonosz gyümölcsöt termettek. Ez az érzelmi alapokon nyugvó módszer, amelyben a szerző a sokkhatás centrumától indulva jut el általános megállapításokig, korlátozza a kutatás területét. A sokkot emberi lények sorsa okozta: a vezetőké, a követőké és a totalitárius rendszer áldozataié. Ebből adódóan a régi intézmények felmorzsolódása, az újak születése, az emberek élete a rendszerváltások idején, valamint a helyes viselkedés eszméi nem lépnek túl saját körükön. A totalitarizmus lecsapódását a vezetésben és a kormányzati szervezetben így csak nagy vonalakban ismerhetjük meg. S valóban: a könyv egészen főtémaként végigfut annak ismertetése, hogy a technológiai, gazdasági és politikai változások közepette miképpen sorvadnak el a nemzetállamok a nyugati politikai társadalmak otthonaként. Minden változás során a társadalom egy része „fölöslegessé” válnak abban az értelemben, hogy elveszítik addig betöltött szerepüket, így szociális és gazdasági értelemben is veszélyeztetett helyzetbe kerülnek. A nemzetállam centralizációjával és a bürokratizmus emelkedésével Franciaországban fölöslegessé vált a nemesség; az ipari társadalmak növekedésével és az újfajta bevételekkel a XIX. század végén az állam számára hitelt biztosító zsidó bankárookra nem volt többé szükség; minden egyes ipari krízis rengeteg munkanélkülit tesz hasznavehetetlenné; a XX. század adóemelési és inflációja fejőstehénné változtatták a középosztályt; a háborúk és a totalitárius rezsimek több millió menekültet, rabszolgamunkást, koncentrációs táborba börtönzött embert hoztak a világra, és teljes társadalmak lakosságát degradálták helyettesíthető, eldobható emberi anyaggá. A folyamat intézményi hátterét tekintve a totalitarizmus nem más, mint a nemzetállamok felbomlásának a folyamata, amely fölös emberek tömegét állította elő.

Arendt könyvének egyik legnagyobb erőssége, hogy a témát olyan érzelmekkel határozza meg, melyeket emberi lények sorsa vált ki. Az emberiség feletti aggodalom és az azt irányító erők a

társadalmi változások idején a történetírás legfőbb forrásai. Az a mód, ahogy a szerző összeköti napjaink eseményeit a gyökereikkel, a nemzetállamok megszilárdulásával, némileg arra emlékeztet, amikor Thuküdidész vont párhuzamot korának tragédiája, a nagy *kinészis*, mozgósítás és a perzsa háborúk után bekövetkező athéni népszavazások között. A tiszta érzelem érzékeny hangszerre változtatja az intellektust, amely mintegy ösztönösen válogat a releváns adatok között. Ha pedig az ember érdeklődését nem fertőzi meg a politikai elfogultság, az eredmény egy tiszteletre méltó történeti tanulmány lesz – ahogy Arendt munkájának esetében is, amely a lényegét tekintve szembetűnően mentes mindenféle ideológiai maszlagtól. A szerző igen ügyesen kerülte napjaink pártoskodó gondolkodását, feltárta azokat az eseményeket, amelyek a mozgalmak létrejöttéhez vezettek, ismertette a totalitárius mozgalmak keletkezését, és mindenkifelett elénk tárta a személy feloldódását a korai polgárellenes és antiszemita mozgalmaktól kezdve a kortárs „szolgálatteljesítők” és áldozataik rémisztő történetéig.

Ez nem a megfelelő alkalom arra, hogy a művet részleteiben is tárgyaljuk, néhány fontosabb témát azonban érdemes kiemelnünk, hogy lássuk, milyen gazdag munkáról van szó. A mű első része az antiszemitizmus kérdésének legkiválóbb rövid összefoglalója. Különösen érdemes odafigyelnünk az udvari zsidókkal és a végzetükkel foglalkozó fejezetekre, a felvilágosult és romantikus Berlin zsidóproblémájára, a Disraeliről készült vázlatra és a Dreyfus-per tömör összefoglalójára. A második, imperializmussal foglalkozó rész tartalmazza a legérdekesebb elméleteket: Arendt itt vezeti be a jelenségek közötti viszonyok típusait, amelyeket csak ritkán helyeznek a megfelelő, szélesebb kontextusba. Itt esik szó a polgár természetszerűen jelentkező emancipációs törekvéseiről is: úgy kíván felsőbb osztályba kerülni, hogy átgondolná a vezetéssel járó felelősséget. A szerző itt ismerteti a nyugati nemzetállamok felbomlását, valamint az elit réteg és a tömegek létrejöttét; a fajelmélet születését a XVIII. században, valamint a nyugati nemzetállamok imperialista törekvéseit és a birodalmakban jelentke-

ző etnikai problémákat, az ezzel egy időben jelentkező nemzeti mozgalmakat és a faji alapú nacionalizmus születését is. Ezeken a nagyobb képeken belül helyezi el egyes különleges események és személyiségek történetét, mint például Rhodes és Barnato históriáját, a búrok jellemrajzát és faji megkülönböztetést szolgáló intézkedéseit, a brit gyarmati bürokrácia ismertetését, a nyugati nemzetállamok sikertelen kísérleteit egy római minta alapján fenntartott birodalom létrehozására, Kipling és Arábiai Lawrence⁴³ infantilis vonásait, a közép-európai kisebbségek kérdést. A harmadik, totalitarizmussal foglalkozó rész egy osztályok nélküli társadalomról szóló tanulmányt mutat be, amely „felesleges állampolgárokat” hoz létre. Arendt ismerteti a tömeg és a csőcselék közötti különbséget, a totalitárius propaganda módszereit és a koncentrációs táborok borzalmait.

E hihetetlenül átfogó, lábjegyzetekkel és forrásmegjelölésekkel bőven ellátott anyag néha meglehetősen tág területet ölel fel – lehetséges, hogy a vérbeli történész örömteli mesélő kedvének következménye ez –, mégis összefogja az alaptézis konceptuális szigorú. Ezen a ponton viszont egy kritikai észrevételt kell tennem: a könyv felépítése lehetne következetesebb is, ha a szerző nagyobb mértékben támaszkodott volna azokra a módszerekre, amelyeket a modern tudomány elérhetővé tett számunkra. Az az alapelv, amely a sokféle forrásból összeszedett részeket összefűzi és a totalitarizmus történetévé avatja, a civilizáció gazdasági és szociális státusz nélküli tömegemberekké történő feloldódása; a szerző által felhasznált adatok csak annyiban relevánsak, amennyiben bemutatják ennek a feloldódásnak a folyamatát. Ez a folyamat nyilvánvalóan ugyanaz, mint amelyet Toynbee a külső és belső proletariátus születésének nevezett. Meglepő, hogy Arendt nem használta fel Toynbee alaposan kifejtett elméletét a munkájához, és az is kü-

⁴³ Thomas Edward Lawrence (1888–1935) angol tisztról van szó, aki 1916–1918 között csapatával részt vett a Török Birodalom elleni arab felkelésben – *a szerk.*

lönös, hogy még csak a nevét sem említi – sem az irodalomjegyzékben, sem a névmutatóban. Toynbee munkájának felhasználása nagyobb súlyt adhatott volna Arendt elemzéseinek.

Ahogy korábban is utaltam rá, ennek az egyébiránt egészen kiváló könyvnek megvannak a maga elméleti hibái. A totalitárius mozgalmak szerepe a társadalmi változások idején, illetve az általuk követelt kormányzás ismertetése veszélyesen közel jut a történeti kauzalitás felfogásához, némileg fatalista hangulatot áraszt. A különböző változások és helyzetek választ követelnek, de nem determinálják, hogy mi legyen az. Az ember személyisége, érzéseinek intenzitása és kiterjedése, az erényei által szabott önkontroll és a gondolkodás szabadsága tovább színesítik a képet. Ha az emberi magatartást nem egy adott helyzetre történő szabad válaszként értelmezzük, ha a potenciális válaszok forrását nem az emberi természetben keressük, hanem magában a konkrét helyzetben, a történelmet nem tudjuk másként elgondolni, mint egy zárt folyamatot, amelynek bármely metszete a rá következő szakasz determinánsa. Arendt tisztában van ezzel, tudja, hogy pusztán a gazdasági és társadalmi változások nem teszik fölöslegessé a társadalom egyes rétegeit, és azt is, hogy az így kirostált emberek viselkedését nem feltétlenül a harag, a kegyetlenség és az erőszakosság fogja irányítani. Tisztában van azzal is, hogy a kíméletlenül versengő társadalomban amiatt jönnek létre ezek a vonások, mert hiányzik belőle az önmegtartóztatásnak és a következmények felmérésének a képessége. Annak is fájóan tudatában van, hogy a nemzetiszocialista koncentrációs táborok borzalmaiért nemcsak az elnyomók a felelősek, hanem részben az áldozatok egy részének spirituális elveszettsége is. Azt, hogy Arendt mindezt megértette, napnál is világosabban láthatjuk a következő bekezdésből:

„Semmi sem különbözteti meg erőteljesebben a modern tömeget az előző korok tömegeitől, mint az utolsó ítéletben való hit elveszte. A legfélelmetesebb és a legreménytelibb egyaránt elveszett a számukra. Ám mégis képtelen félelem és remény nélkül élni, ezért

e tömeget minden olyan elbeszélés megragadja, amely az általuk remélt paradicsom és a rettegett pokol valaminő, ember alkotta ígéretével szolgál. Ahogyan a marxi osztály nélküli társadalom népszerű vonása emlékeztet a messiási korszakra, így a koncentrációs táborok is erőteljesen emlékeztetnek a pokol középkori képeire.” (Arendt 1951, 419.)

Az agnoszticizmus spirituális kórja a modern tömegekre különösen jellemző, jelenlétét pedig az ember alkotta poklok és paradicsomok feltűnése mutatja a legjobban. A kór akkor is pusztít, ha az ember a maga alkotta paradicsomban él, és akkor is, ha poklot teremt magának. A szerző ezzel a problémával is tisztában van, épp ezért is tartom különösnek, hogy ez nem hagy nyomot azon, ahogyan a rendelkezésére álló anyagokkal bánik. Ha ez a spirituális kórság az, ami megkülönbözteti a modern tömeget a korábbi századokéitól, joggal számíthatnánk arra, hogy a totalitarizmus vizsgálata nem csupán a nemzetállamok hanyatlásával és a társadalmilag „haszontalanná vált” tömegek megjelenésével foglalkozik – ráadásul úgy, hogy az intézményi rendszer összeomlása már magában is éppen e betegség egyik világos tünetének számít. Ha figyelembe vesszük ezt a kórt, a totalitarizmus okait elsődlegesen nem a XVIII. századi nemzetállamok sorsában és a szociális és gazdasági változásokban kell keresnünk, hanem az érett középkor óta immanensen jelen lévő szektásság erősödésében. A totalitárius mozgalmakat így nem csupán társadalmi funkciójuktól megfosztott emberek mozgalmának kell tekintenünk, hanem olyan hitmozgalmaknak, amelyekben a középkori eretnokségek hozták meg gyümölcsüket. Arendt, ahogy már említettük, nem vonja le a belátásaival járó következtetéseket.

Az efféle következtetlenségeknek mindig van valami okuk. Ez az ok előtűnhet a szerző egy másik alapvető tézise kapcsán, amelyben megállapításai különös irányt vesznek: „Amire tehát a totalitárius mozgalmak irányulnak, az nem a külvilág átalakítása vagy a társa-

dalom forradalmi átalakítása, hanem az emberi természet megváltoztatása.” (I. m., 278.)

Ez valóban a totalitarizmus immanens vallási mozgalomként értelmezett lényegét írja le. A totalitárius mozgalmak ugyanis nem szociális változtatásokkal vennék föl a harcot a társadalmi problémákkal, hanem eszkatológiai értelemben vett eljövendő boldog kort kívánnak létrehozni, mégpedig az emberi természet megváltoztatása által. Az Isten kegyelméből elérhető transzcendens és tökéletesség állapotába vetett hit itt az emberi erőből elért immanens tökéletesség eszméjévé változik, s így el is korcsosult. Arendt a következő mondataival pontosan leírja ezt a spirituális és intellektuális katasztrófát:

„Az emberi természet forog itt kockán, s úgy tűnik, e kísérletek nem az ember megváltoztatásában, csupán lerombolásában eredményesek... Gondolnunk kell arra, hogy szükségszerűen korlátozott az olyan emberi kísérlet, amelynek biztos sikeréhez globális ellenőrzés szükséges.” (Uo.)

Amikor ezt a részt olvastam, alig hittem a szememnek. A „természet” filozófiai fogalom, azt jelöli, aminek révén egy dolgot saját magaként, és nem valami másként azonosíthatunk. A „természetet” nem változtathatjuk meg vagy alakíthatjuk át, egy „dolog természetének megváltozása” önellentmondás: ha valaminek a „természetébe” avatkozunk bele, azzal megsemmisítjük a dolgot. Az ember „természete” (vagy bármi egyéb természet) megváltoztatásának megjelenése a nyugati civilizáció intellektuális hanyatlásának a tünete. A szerző valójában az immanentista megközelítést fogadja el, „nyitott elmével” közelít a totalitárius erőszak felé, a „dolgok természetének megváltoztatását” pedig olyan kérdésnek tekinti, amelyet „próba-szerencse” alapon ismerhetünk meg – és miután a „próbára” a világ nagy laboratóriumában még nem adódott lehetőség, a kérdést egyelőre függőben hagyja.

Arendt ezen gondolatait természetesen nem értelmezhetjük a totalitarizmus, ezen belül is a nemzetiszocializmus és a kommunizmus büntetteinek irányába tett engedelkenységként. Épp ellenkezőleg, a szerző egy tipikusan liberális, progresszív, pragmatista hozzáállást képvisel a filozófiai kérdésekkel kapcsolatban. A korábbiakban említettük, hogy a szerző elméleti eltévelyedései gyakran többet mondanak, mint maguk a kifejtett gondolatok, ez az attitűd pedig valóban igencsak árulkodó, mert megtudhatjuk belőle, hogy a liberális és a totalitárius gondolkodás mennyiben áll közös alapokon. Az a lényegi immanentizmus, amely a közös pontjuknak tekinthető, sokkal szorosabban összefűzi a két irányzatot, mint amennyire éket ver közéjük a két eltérő világnézet. Napjaink krízisének választóvonalára nem a liberálisok és a totalitáriusok között fut, hanem a vallási-filozófiai transzcendentalizmus, illetve a liberális és totalitárius immanentisták között. Szomorú, de meg kell jegyeznünk, hogy ezt a törésvonalat maga a szerző rajzolja föl. Az érv ott kezdődik, ahol Arendt zavarba kerül az „emberi természetel” kapcsolatban: „Csak az emberi természet bűnös megváltoztatásának kísérlete lehet a megfelelő válasz azon megrázó belátásra, hogy semmiféle természet, még az emberi természet sem tekinthető a dolgok mércéjének.” (I. m., 433.)

Ez a mondat – ha jelent egyáltalán bármit – csakis azt jelentheti, hogy az emberi természet megszűnik mérceként szolgálni, ha egy bolond a fejébe veszi megváltoztatásának az ötletét. A szerzőt a jelek szerint annyira foglalkoztatja ez a bolond, hogy hajlamosnak tűnik megfedkezni az emberi természetről, valamint az emberi civilizációról is, amely épp az előbbi megértésére épült. A „csőcselék” – folytatja – jól látta, hogy „a nyugati civilizáció csaknem 3 ezer éves története a végéhez érkezett”. Ennyit a görög filozófusokról, az izraeli prófétákról, Krisztusról, nem is beszélve az egyházatyákról és a skolasztikusokról, mert az emberiség „felnőtt”, és ez azt jelenti, hogy ettől fogva „az emberiség teremtheti meg a saját törvényeit, és csakis ő teremtheti meg a maga történelmét”. Ezt a felnőtté válást kell elfogadnunk, az ember az új törvényhozó, és a

történelem tisztára törölt lapjaira immár fölírhatjuk azokat az „új erkölcsi felfedezéseket”, amelyeket Burke képtelenségnek tartott.

Ez az egész egy nihilista rémálomnak tűnik – és valóban, inkább annak, mintsem egy jól átgondolt elméletnek. Igazságtalanok lennénk, ha a szerzőt tennénk felelőssé a kritikai gondolkodás szintjén azért, mert megingott a traumatikus események hatása alatt: az, amit átélt, nyilvánvalóan ledöntötte spirituális és intellektuális ellenállását. Az sem lenne helyes, ha az egész könyvet a fentebb említett – leginkább a mű vége felé előforduló – hibák alapján ítélnénk meg. A szóban forgó témát átszövi, sőt valójában átítatja az emberi természetről és lélekről szóló időtlen tudás, amelyet a szerző a könyv végén sutba dob és „új erkölcsökkel” kíván helyettesíteni. Ehelyett inkább figyeljünk föl a könyv záró mondatában rejlő szándékolatlan ironiára, amiben az emberi szolidaritás új szellemiségét ábrázolandó az *Apostolok cselekedeteiből* idéz: „Semmi kárt ne tégy magadban; mert mindnyájan itt vagyunk!” (16:28). Talán ha a szerző eljut odáig, hogy ne csupán idézze, de meg is hallja ezeket a szavakat, lidércnyomásos félelme ugyanúgy megszűnik, mint azé a fogolyé, akihez e szavakat intézték.

(Voegelin, Eric: *The Origins of Totalitarianism. The Review of Politics*, 15., 1953/1. [január], 68–76. Fordította: Dippold Ádám)

Válasz Eric Voegelin kritikájára

Bármilyen hálás vagyok is a *The Review of Politics* szerkesztőinek kedvességéért, amellyel lehetővé tették, hogy válaszoljak Eric Voegelin professzor könyvemmel szembeni bírálatára, nem vagyok benne biztos, hogy bölcsen döntöttem, mikor elfogadtam a lehetőséget. Nyilvánvalóan nem tettem volna, ha a szóban forgó recenzió a szokásos szép vagy épp elítélő szavakat tartalmazta volna. Az efféle recenziókra adott válasz természeténél fogva egyébként is arra csábítja a szerzőt, hogy maga írjon egy recenziót a saját könyvéről – vagy pedig magáról a megválaszolandó recenzióról. Épp emiatt a csábítás miatt tartózkodtam – még szóban is –, amennyire tőlem telt, attól, hogy bármelyik recenziussal eszmét cseréljek a könyvemről, attól függetlenül, hogy egyetértettem-e a nézeteikkel vagy sem.

Voegelin professzor kritikáira azonban ezeket a csapdákat elkerülve is lehetséges választ adni. Egyfelől igen komoly kérdéseket hoz föl a módszerrel kapcsolatban, másfelől pedig hasonlóan komoly horderejű filozófiai kérdéseket nevesít. Ezek természetesen összetartoznak. Bár úgy érzem, hogy amennyire az elvégzett történeti és politikai kutatások megengedik, sikerült fényt derítenem a totalitarizmus fejlődésének bizonyos főbb vonásaira, azzal is tisztában vagyok, hogy eközben nem ismertettem kellő alapossággal a módszert, amellyel dolgoztam. Azt is belátom, hogy megközelítem szokatlan volta miatt – és nem a különböző történeti vagy politikai eseményekre gondolok, ahol a róluk történő beszámoló vagy magyarázat csak félrevezetne bennünket – a politikai és történeti tudományok területének egészét elmulasztottam ismertetni.

⁴⁴ Életrajzi jegyzetét lásd a következő esszénél – a szerk.

A könyvvel kapcsolatos egyik legnagyobb nehézség az lehet, hogy nem tartozik valamelyik iskolához, illetve alig használok benne egyetlen hivatalosan elismert – vagy akár vitatott – eljárást sem.

Az eredeti probléma, amellyel szembenéztem, egyszerre volt egyszerű és zavarba ejtő: a történetírás alapvetően a megváltás és gyakran az igazolás kereséséről szól, valamint az embernek a felejtéstől való félelméről és arról a küzdelemről, amelyet az emlékezetnél fontosabb dolgokért vív. Ezek az impulzusok implicit módon már magában az időrendben is felfedezhetők, és azok az értékítéletek sem leplezhetik el őket, amelyek megzavarják a narratívát, és az elfogultság, a „tudománytalan” hozzáállás vádját süthetik a beszámolóra. Úgy vélem, hogy az antiszemitizmus története jól példázza ezt a fajta történetírást. Annak, hogy a téma szakirodalmi ilyen szűkös, vagy az az oka, hogy a történészek tudatosan antiszemiták – ezt természetesen kizárhatjuk –, vagy az, hogy egyszerűen egy olyan téma történetét kellene a kutatás során feldolgozniuk, amelyet nem akarnak megőrizni. Ennélfogva destruktív módon kellett írniuk a témáról, a destrukció és a történetírás pedig valahogy ellentmondanak egymásnak. Ebből a csapdából az egyetlen kiút, amit, mondjuk így, a zsidók számára kínáltak, éppen az ő megőrzésük volt, ez pedig nem számít megoldásnak, mivel ha az eseményeket csupán az áldozatok oldaláról vizsgáljuk, az már az apologetika vizeire sodor bennünket – ezt pedig semmiképp nem nevezhetjük történetírásnak.

Így az első problémám épp az volt, hogy miképpen írhatnék történeti módon valamiről – a totalitarizmusról –, amit semmiképpen nem szeretnék megőrizni, hanem épp ellenkezőleg, inkább az elpusztítására vágyom. Az a mód, ahogy ezt a problémát megpróbáltam áthidalni, vezetett azokhoz a vádakhoz, hogy a könyv nem elég egységes. Az, ahogyan hozzáálltam a feladathoz – és gondolkodásmódomból, valamint a képzésemből adódóan úgysem választottam volna más utat –, annyiból állt, hogy megpróbáltam felfedezni a totalitarizmus főbb vonásait a múlt oly mélységében, melyben ezt szükségesnek véltem. Ez azt is jelenti, hogy nem a

totalitarizmus történetét kívántam megírni, hanem egy történeti elemzést végeztem; nem az antiszemitizmus vagy az imperializmus történetét írtam meg, hanem a zsidógyűlölet és az expanziós törekvések mozzanatait próbáltam elemezni mindaddig, míg tisztán láthatónak találtam ezeket, míg főbb szerepet játszottak a totalitarizmus jelenségében. A könyv mindennek okán nem annyira a totalitarizmus „gyökereivel” foglalkozik (a címválasztás ebben a tekintetben nem volt igazán szerencsés), hanem egy történeti áttekintést ad azokról a mozzanatokról, amelyek végső soron a totalitarizmus formájában kristályosodtak ki. Ezt a részt a totalitárius mozgalmak felépítéséről és az uralomról szóló elemzés követi. A totalitarizmus elemi felépítése adja egyúttal a könyv háttérben megbúvó struktúráját is, a szembeszökőbb rendszerezési elvet pedig más alapvető elképzelések szolgáltatják, amelyek vezérfonálként futnak végig az egész munkán.

A módszerrel kapcsolatos problémákat másfelől is megközelíthetjük: ekkor viszont már a „stílus” kérdésébe ütközünk. Stílusomat a hízelgő bírálatok szenvedélyesnek nevezték, a kevésbé hízelgők pedig szentimentálisnak. Úgy gondolom, hogy mindkét vélemény elhibázza a lényegét: meglehetősen tudatosan kerültem a *sine ira et studio* megközelítést (amelyet egyébként nagyra tartok). Azért választottam ezt a stílust, mert módszertanilag ez kötődik a legszorosabban az általam feldolgozott témához.

Tegyük föl például (ez a példa is van olyan jó, mint számtalan másik, amit választhatnánk), hogy egy történész hihetetlenül szegényes életkörülményekkel találkozik egy máskülönben igen vagyos társadalomban – ilyen volt például a brit munkásosztály helyzete az ipari forradalom korai éveiben. A természetes emberi reakció egy ilyen helyzetben a harag és a felháborodás lenne, mivel ezek a körülmények nem egyeztethetők össze az emberi méltósággal. Ha úgy írnám le őket, hogy félreteszem a felháborodásomat, és nem engedem, hogy befolyásoljon a beszámolómban, a jelenséget kiemelném a társadalomból, és valamilyen módon megcsonkítanám az egészet azzal, hogy a vele járó egyik alapvető sajátosságá-

tól fosztom meg. Az a minőség, amely felháborodást eredményez a szemlélőben a végletes nyomor láttán, hozzátartozik a nyomorhoz, amennyiben az emberek között esik meg. Ennélfogva nem érthetek egyet Voegelin professzor kritikájával, amely szerint „Az, ami erkölcsileg undorít és taszít bennünket, illetve az, ami érzelmi síkon létezik, mindig elleplezi a lényegét”, mivel úgy gondolom, hogy ezek épp a lényeg részét képezik. Mindennek semmi köze nincs a moralizáláshoz vagy a szentimentalizmushoz, bár azt nem tagadom, hogy mindkét stílus könnyen a szerző végzetévé válhat. Ha moralizáltam vagy szentimentálisan fogalmaztam, az csupán annyit jelent, hogy hibásan végeztem, amihez hozzáfogtam: nem sikerült jól leírnom a totalitarizmus jelenségét úgy, ahogy az az emberi társadalomban létezik, és nem úgy, ahogyan a Holdról látszik. Ha *sine ira* írnék a koncentrációs táborokról, azzal nem „objektív” lennék, hanem csökkenteném a súlyát. Ezen pedig az sem változtatna, ha a szerző később úgy érezné, hogy ki kellene fejeznie a fájdalmát a tragédiák felett, mert ez már nem kötődne magához a beszámolóhoz. Amikor a pokol képét használtam, azt nem allegorikus szándékkal tettem, hanem szó szerint értettem. Nyilvánvalónak tűnik, hogy azok az emberek, akik elvesztették a hitüket a paradicsomban, nem lesznek képesek létrehozni a földi paradicsomot, de az már korántsem tűnik ennyire bizonyosnak, hogy azok, akik elvesztették a hitüket a túlvilági pokolban, nem fognak majd hozzá a legnagyobb buzgalommal a pokol földi létrehozásához mindannak alapján, amit a pokolról hittek a korábbiakban. Úgy gondolom, hogy ebben az értelemben a koncentrációs táborok földi pokolként történő leírása jóval „objektívebb” képet ad, jobban megfelel a lényegüknek, mint ha csupán szociológiai vagy pszichológiai leírást adnánk róluk.

A stílus problémája a pontosságban és az érzelmi reakciókban rejlik. Ha ugyanabban az „objektív” megközelítésben írnék az Erzsébet-kori Angliáról és a XX. századról, könnyen lehet, hogy mindkét kort rosszul közelíteném meg, mert kivonnám az emberi tényezőt a hozzájuk való viszonyulásomból. A stílus kérdése így a

lehető legszorosabban kötődik a megértéshez, ahhoz a problémához, amely szinte már születése óta gyötri a történettudományt. Itt és most nem szeretnék mélyebben belemenni ebbe, de azt szeretném megjegyezni, hogy meggyőződésem szerint a megértés szoros kapcsolatban áll a képzeletnek azon részével, amelyet Kant *Einbildungskraft*nak, képzelőerőnek nevez, és amelynek semmiféle köze sincs a fikció birodalmához. A lelki gyakorlatok a képzelet gyakorlatai, és jóval nagyobb szerepet játszhatnak a történettudományban, mint amennyire az akadémikus képzés becsüli őket.

Az efféle reflexiókat eredetileg választott témám sajátos jellege idézte elő, valamint az a személyes érintettség, amely szükségszerű része az olyan történeti kutatásnak, amely a képzeletet a kogníció fontos részeként alkalmazza. Ez a megközelítés azonban szinte az összes kortárs történeleminterpretáció megkérdőjelezéséhez vezetett. A könyvhöz frott előszavam két rövid bekezdésében is utaltam erre: egyszer arra figyelmeztettem az olvasót, hogy ne ugyanazon érem két oldalaként gondoljon a végzetre és a haladásra, másszor pedig attól intettem óva, hogy megpróbálkozzon a példa nélküli megjósolásával példák alapján. Ez a két megközelítés szoros kapcsolatban áll egymással: Voegelin professzor azért beszélhet a „felbomló nyugati civilizációról” és a „világszerte szétterjedő méregről”, mert a „fenomenológiai különbségeket” – amelyeket a magam részéről a faktuális különbségekkel együtt mindennél fontosabbnak tartok – csupán valamiféle kinövésnek tartja valamilyen elvi természetű „lényegi azonosság” testén. Úgy vélem, hogy a totalitarizmus és a nyugati világ egyéb politikai vagy gondolkodásbeli története között számos párhuzamot tár elénk az előbbi magyarázat, viszont egyik ilyen kísérlet sem volt képes felmutatni és jól körülhatárolni az éppen végbemenő események sajátosságait. Azok a „fenomenológiai különbségek”, amelyek igencsak távol esnek attól, hogy „elleplezzenek” valamilyen azonosságot, éppen azon jelenségeket adják meg, amelyek a totalitarizmust „totálissá” teszik, azokat, amelyek megkülönböztetik a vezetés és kormányzás egy bizonyos fajtáját a többitől – vagyis éppen azokat a támponto-

kat, amelyek segítségével (és csak ezekkel) feltárhatjuk a jelenség lényegi részét. A totalitarizmusban elsősorban nem az ideológiai tartalom áll példa nélkül a történelemben, hanem maga a totalitárius uralom *eseménye*. Ez könnyen beláthatóvá válik, ha beismertjük, hogy a totalitárius rezsimek által véghezvitt tettek szétfeszítik a politikai gondolkodás eddig ismert kategóriáit (mivel minden eddigiekben ismert zsarnokságtól és despotizmustól különböznek), valamint megsemmisítik az eddig ismert erkölcsi normákat is (a rendszer bűneit igencsak kevésbé helytállóan nevezhetjük „gyilkosságoknak”, a rendszert kiszolgáló bűnözőket pedig aligha büntethetnénk meg csupán „hétköznapi” gyilkosokként).

Úgy tűnik, hogy Voegelin szemében a totalitarizmus csupán a liberalizmus, a pozitívizmus és a pragmatizmus másik oldalának tűnik. De akár egyetért valaki a liberalizmussal, akár nem (és itt szeretném megjegyezni, hogy meglehetősen biztos vagyok abban, hogy a magam részéről nem vagyok sem liberális, sem pozitívista vagy pragmatista), a lényeg az, hogy a liberálisok nyilvánvalóan nem a totalitarizmus hívei. Ez természetesen nem zárja ki, hogy egyes liberális vagy pozitívista vonások a totalitárius gondolkodásban is megjelennek, de az efféle egybeeséseknek inkább ahhoz kellene vezetniük, hogy még élesebb választóvonalat keressünk a két gondolkodásmód között, méghozzá éppen annak a *ténynek* a hatására, hogy a liberálisok nem totalitáriusok.

Remélem, hogy nem igazságtalanul akaszkodtam bele a bíráló ezen pontjába. Ez elég fontos téma számomra, mivel úgy gondolom, hogy az különbözteti meg Voegelin professzor és a magam megközelítéseit egymástól, hogy én különböző tények és események vizsgálatával kezdtem meg a kutatást, nem pedig a különféle intellektuális lehetőségek és összefüggések tanulmányozásával. Ez talán némileg nehezen érthető, miután természetesen magam is igen fontosnak tartom a spirituális öninterpretáció filozófiai implikációit és változásait. Ez nyilvánvalóan nem azzal jár, hogy valóban a „totalitarizmus lényegének” fokozatos feltárulását írtam volna le XVIII. századi gyökereitől a teljesen kifejezett formájáig,

mivel az emlegetett lényegiség vagy esszencia mindaddig nem is létezett, mint hogy megszületett volna. Ennek megfelelően csupán olyan „elemekről” beszélek, amelyek egy idő után a totalitarizmus formáiban állnak össze, és amelyek közül némelyek jelenlétét már a XVIII. században – vagy még azelőtt is – felfedezhettük. Hozzátenném, hogy a magam részéről Voegelin saját elméletét az „immanens szektarianizmus” totalitarizmussá történő fejlődéséről nem tartom túlzottan meggyőzőnek, ugyanis semmilyen körülmények között nem nevezném e mozgalmakat totalitáriusnak.

Hasonló okoknál fogva, valamint azért is, hogy megkülönböztethessük a történelemben jelen lévő ideákat a valódi eseményektől, nem érthetek egyet Voegelin azon megjegyzésével, hogy „a spirituális kórság az, ami megkülönbözteti a modern tömeget a korábbi századokéitól”. Számomra a modern tömeg már eleve egy felbomlott közösséget jelöl, éppen azért, mert a szó legszorosabb értelmében vett „tömegekről” van szó. A régebbi korok tömegeitől az különbözteti meg, hogy nincsen olyan közös érdekük, amely összeköthetné a tagjait, nincs a tagjaik között olyan „konszenzus”, amely Cicero szerint felépíthetné a „közösséget”, amely különböző módokon – anyagi módon éppúgy, mint spirituálisan – összefoghatná az embereket. Ez az összekötő erő lehet egy közös alapálás vagy cél is, de mindig kettős szerepe van: egyfelől összeköti a tömeg tagjait, másfelől pedig igen határozottan elkülöníti őket másoktól. A közös érdeklődés hiánya olyannyira jellemző a modern tömegekre, hogy benne csak otthontalanságuknak és gyökértelenségüknek újabb jelét láthatjuk, de már magában ez is magyarázza azt a különös tényt, hogy ezeket a tömegeket a társadalom atomizációja hozza létre. A tömeg tagjainak nincsenek társadalmi kapcsolataik, s épp ők adják a lehető legjobb „nyersanyagot” azoknak a mozgalmaknak, amelyekben a tagok olyannyira összepréselődnek, hogy végül már egynek tűnnek. Az érdekek elvesztése azonos az „én” elvesztésével, a modern tömegeket pedig nézőponatom szerint épp ez az éntelenség, vagyis az „önös érdekektől” való mentesség különbözteti meg a többitől.

Tisztában vagyok vele, hogy az efféle problémák könnyen elkerülhetők, ha a totalitárius mozgalmakat egy új, romlott vallásként fogjuk föl, egy olyan pótszerként, amely a hagyományos hit helyébe léphetne. Ez azzal járna, hogy valamilyen „vallás iránti igényt” kellene a totalitarizmus felemelkedése okának tekintenünk. A magam részéről úgy érzem, hogy a szekularizált vallás fogalmát még abban az igen kiválóan kifejtett formájában sem tudom elfogadni, ahogyan Voegelin professzor ismerteti azt. A totalitárius ideológiákban semmi sem helyettesíti Istent. Amikor Hitler a „Mindenhatóról” beszélt, csupán engedményt tett, miközben ő maga valójában csupán babonás hitnek tartotta, amiről szónokolt. Sőt ami még ennél is többet jelent: Isten metafizikai tere a totalitarizmusban üres marad. Ezeknek a félteológiai érveknek a bevezetése a totalitarizmussal kapcsolatban minden valószínűség szerint csak az elterjedt és határozottan blaszfemikus modern elképzeléseknek a sorát gyarapítják Istenről, aki „jót tesz az embernek” (a lelki vagy fizikai egészségének, a személyiségének és még ki tudja, minek), amelyek Istent tárgyiasítják, és az emberhez vagy a társadalomhoz kötik. Ez a lépés számomra sok tekintetben az ateizmus végső – és talán legveszélyesebb – lépésének tűnik.

Ezzel egy pillanattig sem szeretném azt állítani, hogy Voegelin professzor valaha a tárgyiasítás ezen bűnébe eshetne, és azt sem szeretném tagadni, hogy az ateizmus és a totalitarizmus bizonyos mértékig kapcsolatban állnak egymással. Ez a kapcsolat viszont számomra tisztán negatívnak tűnik, és nem csupán a totalitarizmus felemelkedésének sajátossága. Igaz, hogy egy keresztény sosem lehet Hitler vagy Sztálin hithű követője, és azt sem vitatom, hogy a moralitás veszélyben forog, ha a tízparancsolatot megalkotó Istenbe vetett hit talajtalanná válik. De mindez legfeljebb egy *sine qua non*, semmi olyasmi, ami bármilyen értelmes magyarázatot nyújthatna az ezt követő eseményekre. Azok, akik napjaink rémisztő eseményeinek hatására politikai szándékoktól vezetve prédikálják, hogy vissza kell térnünk a valláshoz és a hithez, számomra

csak annyit mondanak el magukról, hogy éppoly kevés bizalmat fektetnek Istenbe, mint politikai ellenfeleikbe.

Voegelin hozzám hasonlóan a politikatudomány „elméleti eszközeinek” hiányosságaira panaszkodik (és néhány oldallal később – véleményem szerint inkonzisztens módon – azzal vádol, hogy nem használtam föl ezeket a hiányos eszközöket kellő mértékben). A pszichologizmus és a szociologizmus manapság divatos trendjeitől eltekintve – amelyekről, úgy hiszem, Voegelin professzor és jómagam hasonlóan gondolkodunk – a legfőbb problémám a kortárs történet- és politikatudománnyal növekvő képtelenségük a kellő különbségtételre. Olyan kifejezések, mint a nacionalizmus, imperializmus, totalitarizmus stb. megkülönböztetés nélkül szerepelhetnek bármely politikai jelenség tárgyalásának kapcsán (általában csak az agresszió „szakmai” elnevezéseinek számítanak), miközben egyik jelenség sajátos történeti háttéréről sem esik szó. Az eredmény olyan általánosítás, amelyben maguk a szavak veszítik el a jelentésüket. Az imperializmus már semmit sem jelent, ha válogatás nélkül használják az asszír, a római, a brit vagy a bolsevik történetírással kapcsolatban; a nacionalizmus elveszíti a jelentését, ha olyan államokkal és történeti időszakokkal kapcsolatban alkalmazzák, ahol és amelyekben a nemzetállam fogalmát még csak nem is ismerték; a totalitarizmusnak sem lesz sok értelme, ha minden önkényuralmi és kollektív társadalmi szervezetre válogatás nélkül alkalmazzák stb. Ez a zűrzavar – amelyben minden jól elkülöníthető fogalom eltűnik, és az új vagy sokkoló jelenséget nem meg-, hanem kimagyarazzák az analógiák vagy az események ok-okozati láncolatai – napjaink politika- és társadalomtudományának legfőbb ismervét jelenti számomra.

Végezetül engedtessek meg, hogy tisztázzam, mit értettem azon, hogy napjainkban „maga az emberi természet forog kockán”. Ez az állításom vívta ki Voegelin professzor legélesebb kritikáját, mivel úgy gondolja, maga az ötlet, hogy „megváltoztassuk az ember vagy bármi más természetét”, és már önmagában az is, hogy a totalitarizmussal kapcsolatban komolyan vettem ezt az el-

képzelést, „a nyugati civilizáció intellektuális hanyatlásának a tünete” lenne. A lényeg és a létezés viszonyának problémája a nyugati gondolkodásban számomra némileg bonyolultabbnak tűnik, mint amilyennek Voegelin felfogása alapján gondolhatnánk (mely szerint egy „dolgot dologként” azonosíthatunk, amely meghatározás a megváltoztathatatlanságot is maga után vonja), de ezt aligha lenne alkalmam itt és most kifejteni. Talán elég, ha annyit mondok – a terminológiai különbségektől eltekintve –, hogy nemigen tételeztem föl erőteljesebb változásokat a dolgok természetében, mint maga Voegelin a *The New Science of Politics* című könyvében. A platonikus–arisztotelianus lélekelmélettel kapcsolatban itt a következőket írja: „Majdhogynem azt is mondhatnánk, hogy a psziché felfedezése előtt az embernek nem volt lelke.” Voegelin megfogalmazásában úgy is mondhattam volna, hogy miután megismertük a totalitárius rendszert és annak tetteit, van okunk attól tartani, hogy az ember elveszíti a lelkét.

Más szavakkal szólva a totalitarizmus sikere egybeesik a szabadságnak mint politikai és emberi realitásnak radikális, még soha nem tapasztalt eltörlésével. Ezen feltételek mellett aligha nyújthat vigaszt számunkra, ha az ember természetének megváltoztathatatlanságába kapaszkodunk, míg végül arra jutunk, hogy vagy maga az emberiség pusztulása zajlik éppen, vagy pedig a szabadság nem tartozik az ember lényegi tulajdonságai közé. A történelemből tudhatjuk, hogy az emberiségnek mindössze addig van természete, míg létezik, és semmilyen örök, esszenciális tartomány nem nyújthat számunkra megnyugvást, ha az ember elveszíti a maga lényegi tulajdonságait.

Az a félelem, amelyet a könyvem zárófejezetének papírra vetésekor éreztem, nem sokban különbözött Montesquieu félelmétől, amikor látta, hogy a nyugati civilizáció fenntartását többé már nem biztosítják a törvényei, holott a Nyugat népei még mindig azoknak a szokásoknak engedelmeskedtek, amelyeket ő maga nem tartott elégségesnek ahhoz, hogy ellenálljanak a zsarnoki uralom fenyegetésének. Ahogy a *L'Esprit des lois* előszavában írja (Mon-

tesquieu 1989, XLIV–XLV): „Az ember, ez a képlékeny lény, aki a társadalomban mások gondolataihoz és a tőlük származó benyomásokhoz igazodik, egyaránt képes arra, hogy megismerje a maga természetét, amikor feltárják előtte, és arra is, hogy észre se vegye, amikor megfosztják tőle.”

(Arendt, Hannah: *The Origins of Totalitarianism: A Reply. The Review of Politics*, 15., 1953/1. [január], 76–84. Fordította: Dippold Ádám)

7

Tekintély a XX. században

1.

A fasizmus, a kommunizmus és a totalitárius mozgalmak felemelkedésével, valamint a két totalitárius rezsim – Sztálin 1929 és Hitler 1938 után létrehozott rendszere – megerősödésével a hagyományos értelemben vett tekintély fogalma többé-kevésbé drámai módon és talán egészében megszűnt. Ezt a hanyatlást korántsem írhatjuk teljes egészében az előbbieken említett rezsimek vagy mozgalmak számlájára, de úgy tűnik, hogy a totalitarizmus – legyen szó akár politikai rendszerekről vagy mozgalmakról – több hasznot húzhatott abból az általános politikai és társadalmi légkörből, amelyben a tekintély érvényességébe vetett hitet alapjaiban vonták kétségbe.

⁴⁵ Johanna „Hannah” Arendt (1906–1975) Németországban született, zsidó identitású gondolkodó, aki önmagát politikatudósként („*political theorist*”) határozta meg. 1937-ben Párizsba menekült, 1941-ben a német hadsereg internálta, ahonnan az Egyesült Államokba szökött. Fő tevékenységét a Kaliforniai, a Berkeley, a Princeton, az Északnyugati Egyetem és a New School for Social Research falai között fejtette ki mindenekelőtt a zsidósággal kapcsolatos kérdések körében.

Ennek a légkörnek a legextrémebb tünetei – néhány tér- és időbeli kivételtől eltekintve – éppen abban az évszázadban jelentkeztek, amelyben élünk. A század eleje óta megfigyelhető annak a tekintélynek a fokozatos leromlása, amely minden általunk ismert társadalomban jelen volt: a szülői, tanári és általában az időseket megillető tisztelet eltűnéséről beszélünk. Ami azt illeti, még a legkevésbé „tekintélyelvű” kormányzati formák is elfogadták ezt a fajta „tekintélyt”. Ez a tekintély legalább annyira tűnt természetes igénynek (egy gyermek gyámoltalansága által keltett igényekhez hasonlóan), mint politikai szükségszerűségnek (ebben az esetben a politikai szükségszerűség egy fennálló civilizáció fennmaradásának biztosítását jelenti, ahol az újonnan született polgárokat meg kell ismertetni annak a világnak a szabályaival, amelynek részeivé váltak). Ezt a szigorú keretek között felfogott tekintélyt a politikai gondolkodás története során – éppen egyszerűsége és alapvető jellege miatt – különböző (és jóval kevésbé szűk körben mozgó) tekintélyelvű rendszerek is mintaképként állították maguk elé. Egyszerre éltek az általa nyújtott lehetőséggel, és éltek vissza vele.⁴⁶

Úgy tűnik, hogy éppen a mi századunk a legelső, amelyben az előbbi gondolatok már nem számítanak különösebben meggyőző erejűnek, s amelyik a tekintélyelv ellenében a legerőteljesebben akkor foglalt állást, amikor a fiatalokat elnyomott osztálynak tekintette, és amely a kort, amelyben született, a „gyermek évszázadának” nyilvánította. Most nem térnék ki arra, hogy milyen sokféle következménye volt ennek a korai önmeghatározásnak, a „progresszív nevelés” különböző válfajaira sem, amelyekben ez az elv megvalósulhatott. Annyit talán érdemes megjegyeznünk, hogy ez a tekintélyellenes hozzáállás egyedül az Egyesült Államokban – abban

⁴⁶ Ezt az érvelt feltehetően először Arisztotelész alkalmazta, mikor a *Politikában* azt kívánta bemutatni, hogy minden politikai közösség azokból áll össze, akiket uralnak s akiken uralkodnak. Mindezek után azt is mondotta, hogy „maga a természet” különböztette meg a fiatalokat és az öregeket, így azokat, akik uralkodásra hivatottak, és azokat, akiknek engedelmeskedniük kell nekik.

az országban, amely az egyenlőséget minden egyéb elé helyezi, és amelyet a nyugati világban belül a legkevésbé kötnek a hagyományok – vezethetett a tekintély nélküli oktatás megvalósításáig. Éppen ennek a radikálisan tekintélyellenes kísérletnek a következményeképpen (s nem annyira valamely politikai vagy társadalmi tényezőnek köszönhetően) értékeli újra magának a tekintélynek az elméletét is. Az elmúlt néhány évben meglepően sok követőt maga köré gyűjtő neokonzervativizmus szemléletmódját is alapvetően a kultúra és az oktatás határozza meg, és nem a politika vagy a társadalom. Az irányzat inkább azokra az érzésekre és aggodalmakra összpontosít, amelyek a tekintély megszüntetéséből fakadnak: annak a tekintélynek a hiányából, amely egykor a fiatal és az öreg, a tanár és a diák vagy a szülő és a gyermek között állt fönn.

Csupán azért említettem ezt a különös, ám sok tekintetben kevésbé jelentős aspektusát a tekintély kérdésének, mert jól mutatja, hogy a tekintély hanyatlása milyen szélsőséges következményeket vonhat maga után: még a nyilvánvaló természetes szükségszerűség is felülírhatja. Ennek alapján valószínűtlennek tűnik az is, hogy ebben a században a valódi tekintélyelvű kormányzatok ismét felemelkedhetnének, és felhívhatja a figyelmünket arra is, hogy meg kell különböztetnünk a zsarnoki kormányzatot – amely a rendeletek és szabályok alapján uralkodik – a valódi tekintélyelvű rendszerektől. Igaz, hogy ebben a században a zsarnokságnak és a diktatúráknak jó néhány változatával megismerkedhettünk – ezek közé tartoznak a fasiszta és a korai kommunizmust jellemző egypárti rendszerek is. Ezek a rendszerek azonban felépítésükben, szervezetükben és politikai tartalmukban legalább annyira különböznek a tekintélyelvű társadalmaktól, mint a totalitárius uralomtól. Hacsak nem a hozzá tartozó történeti és verbális tartalmak nélkül kíséreljük meg meghatározni a tekintélyt, és nem önkényes parancsokkal, valamint a szabadság totális korlátozásával azonosítjuk, amellyel a politikai valóság mindig szemben állónak vallotta magát, valóban nehezen érthetjük meg, miért lehetséges, hogy nem csupán az újságírók, de egyes politológusok is a „tekintélyelvű kor-

mányzás XX. századi megerősödéséről” beszélhetnek. Az egyetlen olyan, valóban tekintélyelvű intézmény, amely képes volt túlélni a modern kor viszonyosságait, a katolikus egyház, amely a szó szorosán vett értelmében már régóta nem számít önálló államnak.

A zsarnoki uralom és a tekintélyelvű kormányzás komoly múlt-ra tekinthet vissza: az előbbi a görög antikvitásban gyökerezik, az utóbbi pedig a Római Köztársaság szellemiségében találhatja meg szülőatyját. Csak a totalitárius uralom számít újdonságnak: maga a kifejezés is csak mostanában született a jelenségre, ahogy a totális – és nem csupán politikai – uralomra történő törekvésnek sem voltak eddig előképei. Még mindig meglehetősen keveset tudunk erről a jelenségről, mivel csupán Hitler rezsimjét vizsgálhatjuk ebben a témában – miután az utóbbi években csupán erről a rendszerről kerültek elő kutatható írásos dokumentumok. Kétségtelen, hogy ezek a korlátok arra csábíthatják a kutatót, hogy az emberi történelem e legfrissebb politikai testét olyan fogalomkészlettel közelítse meg, amelyet a már korábban ismert jelenségek elemzésénél (vagy annak analógiájára) alkalmazott, de ha azonosítjuk a zsarnokságot a tekintélyelvűséggel, pontosan azokat a jellegzetes vonásokat veszíthetjük szem elől, amelyek speciálisan ehhez a jelenséghez tartoznak.

A totalitarizmus és a tekintélyelvűség összemosása a liberális szerzők között a leggyakoribb. Az alapvető feltételezésük az, hogy „a haladás (...) a szervezett és biztosított szabadság irányába mutat, amint ezt az újkori történelem is kiválóan példázza”.⁴⁷ Mindent, ami eltér ettől az úttól, reakciós tevékenységnek bélyegeznek, amely csak visszavetné a haladást. Ennek következtében ezek a gondolkodók hajlamosak elsiklani az olyan különbségek fölött, amelyek a tekintélyelvű rendszerben a szabadságkorlátozás, valamint a zsarnokságban és diktatúrákban a politikai szabadság megszüntetése, illetve a spontaneitás teljes megsemmisítése között

⁴⁷ Ezt Lord Acton egyik előadásában találtam (Acton 1955).

mutatkoznak. A spontaneitás az emberi szabadság leginkább átfogó és legalapvetőbb megjelenési módja, amelyet csupán a totalitárius rendszerek kívánhatnak meghódítani a kondicionálás különféle módozataival: a terror és a koncentrációs táborok inkább a nevelés eszközei, mint a rémületkeltésé. Az a liberális szerző, aki inkább a történelmet és a szabadság kiteljesedését tartja szem előtt, nem pedig a kormányzati formákat tanulmányozza, csupán fokozati különbségeket fedez föl az előbbieken, és elsiklik afelett, hogy egy olyan tekintélyelvű kormányzat, amely korlátozni kívánja a szabadságot, már magában is a szabadsághoz kötődik annyiban, hogy ha teljes egészében fölszámolná azt, a maga anyagát is fölszámolná vele együtt, s így zsarnoksággá változna. Ugyanez áll a legitim és az illegitim hatalom kérdésére is, amelyen minden tekintélyelvű kormányzat léte áll vagy bukik. A liberális szerző erre nem is fordít különösebb figyelmet, mivel meggyőződése, hogy a hatalom minden formájában romlott, és a haladáshoz a hatalom fokozatos fölszámolása szükséges – arra való tekintet nélkül, hogy ez a hatalom miben találja meg a maga alapját.

A totalitarizmus és a tekintélyelvűség (liberalizmusra jellemző) összemosásán és az ezzel együtt jelen lévő hajlam mögött, amely a tekintély általi minden korlátozást a szabadságban „totalitárius” vonásként értékel, egy jóval régebbi félreértés áll, amelyben a zsarnokság és a tekintély, illetve a legitim erő és az erőszak összekeveréséről van szó. A tekintélyelvű kormányzat és a zsarnokság közötti különbség elsősorban mindig is az volt, hogy míg a zsarnok a maga kénye-kedve szerint uralkodik, még a legszigorúbb tekintélyelvű kormányzat kezét is kötik a törvények. Az utóbbi törvényeit nem ember alkotta, ahogy ezt a tízparancsolat vagy a platonikus ideák esetében láthatjuk, vagy legalábbis nem olyan ember, aki jelenleg hatalmon lehetne. A tekintély forrása így mindig valamilyen külső és önmagán felül álló hatalom, s mindig ez az erő itatja át a politika szféráját, ebből nyeri az állam a tekintélyét, legitimációját, és ezen mérce alapján mérhető az uralkodó kormányzat hatalma is.

A tekintély modern szószólói, akik még azokban a rövid időszakokban is tisztában vannak azzal, hogy veszett ügyért harcolnak, amikor a neokonzervativizmus számára kedvezőbbnek tűnik a légkör, természetesen előszeretettel hangoztatják a zsarnokság és a tekintély közötti különbségeket. Ahol a liberális szerző a szabadság felé irányuló menetelést látja, amelyet csupán a múlt egynehány sötét árnya volt képes átmenetileg visszafogni, ott a konzervatív egy végzetes folyamatot fedez fel, amely a hatalom megingásával kezdődött, s amelyben a szabadság, miután elvesztette a határait, tehetetlenné és végtelenné válik, s így előbb-utóbb feltétlenül elpusztul. Aligha igazságos azt állítani, hogy csak a liberális politikai gondolkodás foglalkozik a szabadsággal: szinte nem is akad manapság olyan politikai irányzat, amely ne a szabadság ideáját tette volna meg központi gondolatává, bár a szabadságfogás különböző írók és politikai irányzatok esetében eltérő lehet. Az előbbi megállapítás nézetem szerint csupán Thomas Hobbesra nem érvényes, aki természetesen korántsem nevezhető konzervatívnak. A zsarnokság és a totalitarizmus itt is azonos egymással, bár ebben az esetben a totalitárius uralom, még ha nem is azonos a demokráciával, a hagyományosan elfogadott tekintélyek hanyatlásával járó elkerülhetetlen eredménynek tűnik. A zsarnokság vagy diktatúra, illetve a totalitarizmus közötti különbségek nem kevésbé hangsúlyosak, mint amelyek a tekintélyelvűség és a totalitarizmus között állnak fenn. Azt a síri nyugalmat, amelyet a zsarnokok, az ősi városállamok és a modern diktatúrák uralkodói ígértek az országuk számára, miután minden szervezett ellenállást legyűrték és minden valódi ellenségüket legyőzték, sosem élvezhették azok, akik valóban egy totalitárius rezsimben kellett éljenek.

A modern egy párti diktatúrák annyiban hasonlítanak a zsarnokságra, hogy az uralmuk pártokon, nem pedig mozgalmakon alapul – bár az is igaz, hogy a legtöbb fasiszta diktatúra esetében a diktátor épp egy mozgalom tevékenységének következtében kerülhetett hatalomra, viszont a mozgalom ezekben az esetekben is párttá szilárdult, miután átvette a hatalmat. Az a gyakran

hangoztatott és igen határozott kritika, amit a nemzetiszocialisták Mussolinivel és az olasz fasizmussal kapcsolatban megfogalmaztak, valamint a nem kevésbé hangsúlyos csodálat, amellyel Sztálinról és a sztálinista bolsevizmusról beszéltek, éppen azt a különbséget érinti, amely az egypárti diktatúra és a totalitárius mozgalom között áll fönn – vagy, ha a nemzetiszocialista szófordulatokat szeretnénk használni, aközött, hogy valaki egy hétköznapi állam diktatórikus feje legyen vagy pedig egy „világforradalmár”. Az uralkodás totalitárius formája mindenestül azon múlik, hogy egy mozgalom (és nem egy párt) elnyeri-e a hatalmat, valamint azon, hogy az uralkodók a mozgalom elősegítésén munkálkodjanak, és megóvják attól, hogy párttá „korcsosuljon”. Így a zsarnok brutális elszántsága és a diktátor demagóg képességei (amelyekkel azon dolgozik, hogy mindenáron hatalmon maradjon) helyett a totalitárius vezető egyetlen érdeke tárul elénk: a mozgalom megerősítésének vágya. Ez a vágy áll a sztálinista tisztogatások hátterében, és épp ez mozgatta Hitlert is annak „a vég nélküli szelekciós folyamatnak” a véghezvitelében, amelybe belefogott. Ez utóbbit az teszi különlegessé, hogy nem vezethetett máshoz, mint egy megtervezett népiértáshoz⁴⁸ (a nemzetiszocialista zsargonban az *Auslese-* és az *Ausmerzungsprozess* pontosan ugyanazt jelentette).⁴⁹

A totalitárius rezsimekben látszólag értelmetlenül gyakran alkalmazott terror szorosan kötődik az előbbi jellemző vonáshoz – és éppen ez különbözteti meg e rezsimeket a modern és kortárs diktatúráktól és zsarnoki rendszerektől. A terror többé már nem az ellenség megfélemlítését és elnyomását célozza, hanem – épp ellenkezőleg – minél inkább gyengül az ellenállás, annál erősebbé válik az elnyomás, a csúcspontját pedig akkor éri el, amikor az

⁴⁸ Ez és az ehhez hasonló kifejezések sűrűn előfordulnak a nemzetiszocialista irodalomban. Itt Heinrich Himmlertől idézünk: „*Die Schutzstaffel als antibolschewistische Kampforganisation*”. *Schriften aus dem Schwarzen Korps*, 1936/3.

⁴⁹ Válogatási és kiírtási folyamat – a szerk.

ellenállást már mindenestül felmorzsolta. A dühét nem annyira a rendszer ellenségein tölti ki, mint azokon, akik még az ítéletet végrehajtók szemében is ártatlannak tűnnek. Csakis az „objektív vagy potenciális ellenség” elképzelése – és ezen olyan embereket kell értenünk, akik nem követtek el semmilyen bűncselekményt, de bizonyos objektív személyiségjegyekben osztoznak, amelyeket bármely pillanatban „bűnként” róhatnak fel a számukra – képes elegendő emberi nyersanyagot szállítani a „tisztogatások” és „népirtások” számára ahhoz, hogy a mozgalmat folyamatosan előrébb hajtsa.

A diktatúrákkal ellentétben, amelyekben a szabadsággal kapcsolatos elképzelések jóval kevésbé kifinomultak, a totalitárius vezető minden általa alkalmazott eszközt azzal próbál igazolni, hogy ezekre a lépésekre éppen a szabadság érdekében volt szükség. Nem a szabadság ellensége, sőt, még csak korlátozni sem akarja azt – csak az a gond, hogy az ő szabadságfelfogása gyökeresen különbözik attól, amit a világ nem totalitárius részein szabadságnak neveznek. Szerinte a világforradalmat vagy a faji kiválasztódás folyamatát kell „felszabadítani” a tisztogatások és népirtások révén. Ahogy egyes XVII. századi filozófusoknál, itt is úgy beszélhetünk a szabadságról, mint valamilyen külső erők által nem akadályozott vagy gátolt mozgásról: ezt olyasféleképpen kellene elképzelnünk, mint egy folyó szabad folyását. Az előre megjósolhatatlanul bekövetkező emberi cselekedetek még abban az esetben is legalább annyira gátolják a mozgalom szabad áramlását, mint a törvények, hagyományok vagy bármely szilárdan megalapozott szervezetek – ideértve a legzsarnokibb intézményeket is. A nemzetiszocialista Németországban a jogelméleti szakemberek egész hada próbálta minden erejével bebizonyítani, hogy a törvény már önmagában is olyan éles ellentétben áll a mozgalom politikai tartalmával, hogy a törvényhozás legradikálisabb átalakítása is csupán további akadá-

lyokat állítana a mozgalom elé.⁵⁰ Ha figyelmesen olvassuk Sztálin egyes beszédeit, arról sem maradhat kétségünk, hogy ő is igen hasonló következtetésekre jutott.⁵¹

A dialektikus materialisták minden, a szabadságfogalmukat illető szórszálhasogatása, amellyel a bolsevizmus vérengzéseit akarják igazolni a történelem és a totalitarizmus elvetőinek színe előtt, alapvetően ugyanazon az egyszerű, nem dialektikus félreértésen alapul: amikor szabadságról beszélnek, egy *folyamat* szabad folyására gondolnak, amelyet nyilvánvalóan meg kell szabadítani az olyan gátló tényezőktől, mint például a szabad emberi cselekvés. Amire pedig mi gondolunk, az az emberek szabadsága, s az emberek szabadságának szüksége van védelemre, valamint a törvény által kijelölt határookra, intézményekre és alkotmányra.

A totalitárius uralkodó feladata, hogy szabaddá tegye az utat a történelem vagy a természet által megkövetelt folyamatok számára, és hogy megszabaduljon az emberi spontaneitás által keltett bizonytalanságtól. Mindez jóval komolyabb intézkedéseket igényel, mint a törvények kinyilatkoztatása (ahogy ez a zsarnokság minden bürokratikus formáját jellemzi, amelyben a kormányzatot és a törvényes eljárást az adminisztráció és a titkos szavazás váltja föl). Ezzel együtt csupán a felszínt érintjük, ha a vezető iránti elkötelezettséget úgy látjuk, mint ahogy ez egy olyan tökéletes rendszerkövetésből fakadna, mint amilyen például a hadseregben áll fenn, vagy valami olyan viszonyként, amely a politikai vagy társadalmi ügyekben bukkan elő, ahogy ez a katonai diktatúrák esetében gyakran elfordul. A nemzetiszocialisták, akik – különösen a kései években – egy meglepően pontos terminológiát fejlesztettek ki,

⁵⁰ A témába vágó legérdekesebb mű talán Theodor Maunz *Gestalt und Recht der Polizei* című írása (Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1943). Maunz azon kevés jogi szakértő közé tartozott, akik képesek voltak tökéletesen megtisztítani magukat attól az „előítélettől”, hogy a törvény fogalma összefüggésben áll az igazságosság fogalmával. A szerző a nemzetiszocialista „jogi gyakorlat” legkiválóbb példája.

⁵¹ Ennek legjobb példája Sztálin beszéde a szovjet alkotmány 1936-os kihirdetésekor.

azt állították, hogy Németország legfontosabb törvénye nem más, mint a Führer *akarata*, nem pedig az általa létrehozott rendszer által támasztott kívánalmak.⁵²

Éppen ez a mindig változó „akarat” adja a mozgalom hajtóerejét, s ez is tartja azt mozgásban, és ennek az akaratnak a külső megjelenési formái – a parancsok, dekrétumok és különféle rendeletek – olyannyira változékonyak, hogy hivatalosan még azok számára sem ismertek, akiknek az életük függ attól, hogy engedelmesskedjenek nekik.⁵³ Az a motiváció, amely e rendkívüli viselkedés mögött áll, és amely valóban meghaladja a leginkább önkényes zsarnoki szeszélyeket is (a zsarnokok legalább tisztában vannak vele, hogy ki kell fejezniük a nép irányába az „akaratukat” ahhoz, hogy engedelmesskedjenek nekik), nem az ellenállástól való félelemmel vagy valamiféle konspiratív titkolózással áll összefüggésben, itt ugyanis egy alaposan kiszámított, tudatos bizalmatlanságról van szó. Az olyan drákói és „forradalmi” rendelkezések, mint amelyekkel Hitler kirobbantotta a II. világháborút – itt a gyógyíthatatlan betegek

⁵² Otto Gauweiler: *Rechtsteinrichtungen und Rechtsaufgaben der Bewegung* (München, 1939), 10, valamint Werner Best: *Die Deutsche Polizei* (Darmstadt, L. C. Wittich, 1941), 21: „A vezetés akarata, kifejezési formájától függetlenül, jogalkotó, és megváltoztatja az addig érvényes jogot.” Számos olyan dokumentum létezik, amelyből világosan látszik, hogy eltérések mutatkozhatnak a Führer akarata és a parancsok között. Ennek ékes példája a „PS 3063 of the Nuremberg documents” jelű irat, amely az 1938. novemberi pogromokról számol be, amelyek értelmében minden SA-tagnak fegyvert kell viselnie, ám ennek a valódi értelme az, hogy „minden SA-tagnak tudnia kell, hogy *mit tegyen*: zsidó vérnek kell folynia, mert, ahogy főntről mondják, a zsidó élete nem számít”.

⁵³ E rendelkezések közül az a leghírhedtebb, amellyel Hitler kirobbantotta a második világháborút, és amelyben 1939. szeptember elsején a következőket rendelte el: „Minden gyógyíthatatlan beteget kegyelmi halálban kell részesíteni.” 1933 után számos hasonló rendelet született, amelyek a Harmadik Birodalom hatályos törvényei közé tartoztak, de sosem hozták nyilvánosságra őket. Ezeket gyűjtötte össze Martin Bormann, Hitler személyi titkára a háború alatt öt kötetben, *Verfügungen, Anordnungen, Bekanntgaben* címen publikálta őket. A mű elején ez áll: „Csak belső párthasználatra, titkosan kezelendő.” Az első négy kötet a kaliforniai Stanfordban, a Hoover Libraryban megtalálható.

kiirtására gondolok –, már a közzétételükkel is stabilizáló faktornak számítottak, gátat szabtak a mozgalom további fejlődésének és radikalizálódásának. Az előbbi példánál maradva: Hitler háború utáni tervei között szerepelt, hogy azokat is kiirtsa, akiknek a családjában legalább egy, gyógyíthatatlan szív- vagy tüdőbetegségben szenvedő családtag található.⁵⁴

Az efféle döntő fontosságú különbségek az uralkodás egész apparátusában és az államtestben meg kell mutatkozzanak. Az ilyenfajta distinkciók csupán akkor érvényesek, ha a szervezés és az adminisztráció technikai jellegű feladatait is áthatják. A tömörség kedvéért talán megengedhető, ha három különböző modellel ismertetjük a tekintélyelvű, a zsarnoki és a totalitárius kormányzat közötti különbséget. A tekintélyelvűség megjelenítésére a piramis formát javaslom – ez a modell egyébként is jól ismert a hagyományos politikai gondolkodásban. A piramis valóban különösen jól jeleníti meg azokat a kormányzati struktúrákat, amelyekben a tekintély forrása önmagán kívül esik, de amelyekben a hatalom a csúcson összpontosul. A tekintély és a hatalom a csúctól sugárzik az alap felé oly módon, hogy minden egymást követő réteg birtokol valamennyi tekintélyt, de mindig kevesebbet, mint a felette lévő, és amelyben épp emiatt a piramis összes rétege nem csupán az egész megbonthatatlan részét képezi, hanem össze is függenek egymással – olyasformán, mintha olyan összetartó sugarak lennének, melyek fókuszpontja a piramis csúcsán, illetve az azon túli tekintélyforrásban található. El kell ismernünk, hogy ez a modell a tekintélyelvű uralomnak csupán azt a keresztény típusát írja le, amely az egyház folyamatos befolyása alatt jött létre a középkorban. Erre a típusra jellemző, hogy a földi piramis fölött található fókuszpont biztosította a keresztény egyenlőségképzelésnek, va-

⁵⁴ Hitler háború utáni terveiről bővebben lásd a *Nazi Conspiracy and Aggression* nyolcadik kötetében idézett nürnbergi dokumentumokat (Washington, GPO, 1946), 175 skk.

lamint a földi élet szigorúan hierarchikus struktúrájának referenciapontját. A politikai tekintély római elképzelés szerint – amelyben a tekintély forrása kizárólag a múltból, Róma alapításától és az ősök nagyságától volt eredeztethető – olyan intézményi struktúrákhoz vezet, amelyek már csupán formájuknál fogva is egy másik képet tesznek szükségessé modellezésükhöz, de ez jelen témánk szempontjából kevésbé fontos. Akárhogy legyen, a tekintélyelvű kormányzat a maga hierarchikus felépítettségével a legkevésbé egalitárius kormányzati forma: mindenestül áthatják az egyenlőtlenség és a megkülönböztetés elvei.

Minden olyan politikaelméleti irányzat, amely a zsarnokság problémáját is számításba veszi, egyetért abban, hogy az szigorúan az egalitárius kormányzati formák közé tartozik: a zsarnok egymaga uralkodik mindenki más felett, ebben a „mindenki másban” pedig mindenki egyenlő – vagyis egyenlően erőtlenségre. Ha ragaszkodunk a piramismodellhez, ezt úgy képzelhetjük el, mint ha a piramis alapja és csúcsa között minden közbülső réteget megsemmisítenénk: így a csúcs a helyén marad, mert az erőszak tartja a helyén, az egymástól gondosan izolált, felbomlasztott és tökéletesen egyenlő egyének felett. A klasszikus politikaelméletben a zsarnokot nem tekintették az emberiség részének: Platón szerint a *türannosz* „emberből farkassá válik”, éppen az „egy mindenki ellen” pozíciója miatt, amelyet Platón a királyságok vagy *baszileiák* különböző formáitól függően *monarchiának* vagy *türannisz*nek nevez.

A zsarnoki és tekintélyelvű rezsimekkel ellentétben a totalitárius uralom és rendszer struktúráját – legalábbis számomra úgy tűnik – inkább egy hagymamoddellel szemléltethetjük, amelynek közepén, valamiféle ürességben, foglal helyet a vezető. Bármit tesz is, akár beolvasztja az államtestet, ahogy a tekintélyelvű hierarchiában láthatjuk, akár elnyomja, ahogy ez a zsarnokság esetében történik – mindezt belülről teszi, nem pedig kívülről vagy felülről. A mozgalom hihetetlenül sokrétű részei – a fedőszervek, a különböző szakmai társaságok, a párttagság, a párthierarchia, az elit szervezetek és rendőri csoportok tagjai – oly módon állnak

kapcsolatban egymással, hogy kifelé mindegyikük az általános arculat képét építi, befelé pedig a középpont felé irányulnak, vagyis a külvilág felé az egyik szinten normálisnak mutatkoznak, míg a másik irányba a radikális szélsőségekhez kötődnek. Az általános SS Himmler keze alatt például nyárspolgárokhoz illő normalitást képviselt az SS vezetésének irányába, miközben legénysége ideológiailag megbízhatóbbnak és szélsőségesebbnek számított, mint az NSDAP átlagos tagjai.⁵⁵

Ugyanez érvényes a szimpatizáns és a párttag, a párttag és az SA-tag, a körzetparancsnok, a titkosrendőr és mások közötti viszonyra is.⁵⁶ Ennek a rendszernek az egyik legnagyobb előnye, hogy a mozgalom mindegyik réteg számára még a totalitárius uralom idején is a normális világ fikcióját képes nyújtani, miközben azt is tudatosítja bennük, hogy különböznek és radikálisabban gondolkoznak, mint a külvilág. Így a fedőszervek szimpatizánsai – kiknek meggyőződése csupán intenzitásukban különböznek a párttagság által képviselt állásponttól – körbeveszik az egész mozgalmat, a normalitás félrevezető álarcát tartják a külvilág felé: nem fanatikusok, nem szélsőségesek, és mindemelllett a normális világot képviselik a totalitárius mozgalom irányába is, amelynek hívei arra a következtetésre jutnak, hogy a meggyőződéseik csak intenzitásukban különböznek a mások által vallott hittől. Így sosem lesznek képesek meglátni azt a szakadékot, amely a saját világuk és a környező világ között tátong. A hagymastruktúra a szervezés szintjén ütésállóvá teszi a rendszert a való világ tényeivel szemben.

⁵⁵ Az SS a *Schutzstaffel* (védőosztag) rövidítése, amely a Nemzetiszocialista Német Munkáspárt (NSDAP) félkatonai szervezetének elnevezése volt. Az SA a *Sturmabteilung* (rohamosztag), az NSDAP másik félkatonai szervezete elnevezésének a rövidítése – a szerk.

⁵⁶ Csak a totalitárius mozgalmak sajátos struktúrájának alapos vizsgálata és elemzése igazolhatja a hagymastruktúra alkalmazását. Ennek kapcsán a magam munkáját (Arendt 1951) vagyok kénytelen ajánlani: bővebb elemzésért lásd a totalitárius szervezetről szóló fejezetet.

Az efféle rendszer további előnye, hogy teret enged és fontosságot tulajdonít egy olyan kettős beszédnek, amely a totalitárius rezsimék és a külső, nem totalitárius világ között mehet végbe. Az egyes rétegek kettős szerepével való szoros összefüggésben – vagyis azzal együtt, hogy mindegyik réteg kifelé álcaként is szolgál, miközben a rendszer központjához kötődik – megfigyelhető az az érdekes jelenség, hogy egyetlen hivatalos megnyilatkozást gyakran propagandaanyagként és komoly iránymutatásként is értelmezhetünk. Például Hitler erőszakosan nacionalista beszédei, amelyekkel a tiszteket szólította meg, valamiféle oktatóanyagként szolgáltak a *Wehrmacht* tisztjei számára. A nemzetiszocialista hierarchia magasabb szintjein ugyanakkor a „jó az, ami a német nép javára válik” szlogenjét a „jó az, ami a mozgalom érdekeit szolgálja” elképzelése váltotta föl. Mindez csupán propagandaként tűnt föl a külvilág irányába, amely még nem volt elég „felnőtt” ahhoz, hogy megérthesse a mozgalom által kitűzött valódi célokat.⁵⁷

Túl messzire vezetne annak bemutatása, hogy miképpen kapcsolódik ez a sajátos struktúra ezekhez a tényekhez: a totalitárius uralom egy, a lehető legszorosabb értelemben véve jelentős mozgalomhoz kapcsolódik; a mozgalom célkitűzései tekintetében nemzetközi jellegű, az egy országban történő hatalomra kerülés pedig nem jelenti azt, hogy a totalitárius vezetőt ne érdekelné többé a mozgalom célja vagy érdeke ezen túl is – ennek megfelelően pedig az ország, ahol mindez végbemegy, és ahol a diktátor magához ragadja a hatalmat, nem annyira székhelyének és főhadiszállásának számít majd, hanem inkább a mozgalom legfőbb bázisának.

⁵⁷ „Recht ist was der Bewegung nützt” (jog az, ami az államnak használ) – ez a formula már igen korán feltűnik: lásd például *Dienstvorschrift für die P. O. des NSDAP*, 1932, p. 38 dokumentum, amelyet később az *Organisationsbuch der NSDAP* váltott föl. A „párttagok feladatai” részben minden kiadásban ugyanez a megfogalmazás szerepel.

Nyilvánvaló, hogy az imént olvasható észrevételek és leírások egyes distinkciók fontosságán alapulnak. Ennek hangoztatása üdvösnek tűnik annak a fényében, hogy – legalábbis amennyire én tudom – egyelőre senki sem állapította még meg, hogy a különbségtételek értelmetlenek lennének. Abban azonban csendes egyetértés uralkodik a politika- és társadalomtudomány művelői között, hogy a distinkciókon túlléphetünk, és végül arra juthatunk, hogy bármiről is beszélünk, más névvel is illethetnénk, s így a megkülönböztetések csupán annyiban bizonyulhatnak hasznosnak, amennyiben mindegyikünknek jogunk van általuk „tisztázni a mondandóját”. Ez a jog azonban – amellyel mindnyájan élhetünk, mihelyst képessé válunk lényeges kérdésekről véleményt formálni –, hiába, hogy alapvetően ugyanaz lenne, mint az egyéni véleményhez való jog, már eleve azt jelzi, hogy a zsarnoksághoz, a tekintélyhez és a totalitarizmushoz hasonló fogalmak egyszerűen elvesztették a bevett jelentésüket, vagy pedig azt, hogy többé már nem egy közös világban élünk, amelyben a rendelkezésünkre álló szavak megkérdőjelezhetetlen jelentésűek. Ez utóbbi esetben arra vagyunk ítélve, hogy egy, a szó szoros értelmében vett jelentés nélküli világban éljünk, amelyben biztosítjuk egymás számára azt a jogot, hogy ki-kí visszavonulhasson a maga jelentésvilágába, s csak azt kérhessük számon embertársainktól, hogy ebben a privát világban konzisztens terminológiájuk legyen. Ha mindeme körülmények mellett meggyőződhetünk arról, hogy képesek vagyunk egymás megértésére, akkor sem azt értjük ezen, hogy egy, mindnyájunk számára adott világot értünk meg, hanem azt, hogy megértjük az érvelés és a vita által felépített rendszereket, ám az érvrendszereket is csupán a maguk formalitásában tudjuk elfogadni.

Akárhogy legyen, ha kitartanánk azon implicit feltételezés mellett, hogy a megkülönböztetések nem fontosak, vagy pedig – helyesebben szólva – azon a társadalmi, politikai és történelmi területen,

amelyen az emberi élet zajlik, a dolgoknak nincsenek olyan megkülönböztető tulajdonságaik, amelyeket a hagyományos metafizika a „különbözőség” (*alteritas*) névvel illetett. Ez a megállapítás rengeteg társadalmi, politikai és történelmi tudományos elméletre jellemző, és ezek között két olyat találunk, amelyek kiváltképp fontosnak tűnnek, mivel az általunk tárgyalt témát különösen érdekes módon érintik.

Korábban már említettem ezek közül az elsőt, mégpedig akkor, amikor a liberális és konzervatív elméletekről beszéltem. A liberalizmus, láthattuk, a fogyatkozó szabadság folyamatát ismerteti velünk, a konzervativizmus pedig a fogyatkozó tekintélyét. Mindkét rendszer úgy véli, hogy a másik elkerülhetetlenül a totalitarizmus felé halad, és totalitárius vonásokat vél felfedezni a másikban. Kétségtelen, hogy mindkét irányzat kiválóan képes indokolni az általa támasztott vádakat: ki tagadhatná, hogy mindkét fél irányából komoly veszély fenyegette a szabadságot már a századelőtől fogva, illetve azt, hogy különböző zsarnoki kormányzatok felemelkedéséhez szolgáltatnak eszmei alapként az I. világháború után? Ki tagadhatná viszont, hogy a hagyományosan megalapozott tekintély gyakorlatilag tökéletes felszámolása a modern világ egyik legfőbb jellemzőjének számít? Úgy tűnik, csupán attól függ, hogy a pozitív fejlődésben vagy a hanyatlásban hiszünk-e, hogy melyik jelenségre összpontosítunk: mindez vagy az ízlésünktől, vagy pedig – ahogy mondani szokás – a magunk „értékrendjétől” függ. Ha részrehajlás nélkül tekintünk az egymásnak ellentmondó konzervatív és liberális álláspontokra, könnyen beláthatjuk, hogy mindkettőnek megvan a maga igazsága, és az, amivel szembe kell néznünk, valójában egyszerre jelenti a szabadság és a tekintély hanyatlását a modern világban. Amennyiben ezekről a folyamatokról beszélünk, azt is mondhatnánk, hogy a közvélemény – amely jóval több mint 150 éve rendszeres időközönként az egyik szélsőségtől a másikig, a liberalizmustól a konzervativizmusig és vissza ingázik –, bár időről időre a szabadságot vagy a tekintélyt próbálja visszaállítani, mégis csupán annyit tudott elérni, hogy mindkettőt aláaknázza: összezavarta a dolgokat, elhomályosította a tekintély és a szabad-

ság közötti határokat, így pedig mindkét fogalom politikai jelentését megsemmisítette.

A liberalizmus és a konzervativizmus is a közvélemény eme háborgó, erőszakos közegében fogant, és a két fogalom szorosan kötődik is egymáshoz, mégpedig nem csupán azért, mert mindkettő szubsztanciáját vesztené az ellenség nélkül az ideológia és az elmélet szintjén, hanem azért is, mert mindkét irányzat elsődlegesen valamilyen helyreállítást tűz ki maga elé célul: vagy a szabadság, vagy a tekintély fogalmának restaurálását, illetve ezek helyreállítását a hagyományoknak megfelelő módon. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a liberalizmus és a konzervativizmus nem más, mint az érem két oldala, ahogyan az általuk képviselt *hanyatlás* vagy *haladás* ideológiák is ugyanannak a történeti folyamatnak a különböző értelmezési módjai – már abban az esetben, ha ezeket a történeti folyamatokat úgy értelmezzük, mint amelyeknek meghatározható irányuk és kiszámítható végpontjaik vannak.

Mindezekén felül épp ez az a mód, ahogyan magát a történelmet szokás felfogni: folyamatként, fejlődésként tekintünk rá, amelyben kialakulhat valami más, amelyben a distinkciók értelmüket veszítik, mivel már abban a pillanatban elsodorja őket a történelem sodra, amikor kifejezik őket. Ebből a nézőpontból a liberalizmus és a konzervativizmus is olyan politikai filozófiáknak tűnnek, amelyek a XIX. századi történelemfilozófia jóval átfogóbb képébe illeszkednek: formájukban és tartalmukban is a kései modern kor történelemtudatának politikai megtestesítői. A megkülönböztetésre való képtelenségük, amelyeket elméletben a történelemről és a haladásról (vagy hanyatlásról) vallott elképzeléseikkel igazoltak, olyan korról tanúskodik, amelyben egyes megállapítások, amelyek tisztán elkülöníthetőnek tűntek az őket megelőző századok számára, elhomályosodtak és bizonytalanokká váltak, mivel elvesztették a nyilvános és politikai realitásukat, miáltal a jelentőségük is megszűnt.

A másik olyan elmélet, amely implicit módon megkérdőjelezi a distinkciók szükségességét – elsősorban a társadalomtudományok terén –, újabb, mint az előbbi, és az elméletek és ideák csaknem uni-

verzális funkcionalizációját foglalja magában. Itt, ahogy az előbb felhozott példában is láthattuk, a liberalizmus és a konzervativizmus módszere, nézőpontja és megközelítési módja nem tér el egymástól: csupán a fejlődéstörténetük különbözik, valamint az, hogy mely tényezőkre helyeznek nagyobb hangsúlyt, mint a másik iskola. Kézenfekvő példa erre az a manapság széles körben elterjedt vélemény, hogy a mai világban a kommunizmus egy „új vallás” – annak ellenére, hogy ez az eszmerendszer felvállaltan ateista –, mivel társadalmilag, pszichológiailag és „emocionálisan” ugyanazt a szerepet tölti be, amelyet a hagyományos vallásosság töltött be (és tölt be ma is a szabad világban). A társadalomtudományokat nem az érdekli, hogy a bolsevizmus ideológiai vagy kormányzati formaként mit jelent, és nem is az, hogy a szószólói milyen színben próbálják feltüntetni magukat – sőt, sok társadalomtudós úgy véli, hogy kíváncsi módon képes boldogulni anélkül is, hogy a társadalomtudomány által forrásoknak nevezett jelenségekkel foglalkozzon. Csak a funkciókkal törődnek, és ennek a nézetnek megfelelően bármi, ami ugyanazt a funkciót látja el, mint valami más, ugyanannak is nevezhető, mint amit helyettesít. Olyan ez, mintha a cipőm sarkát kalapácsnak nevezném, mivel a legtöbb nőhöz hasonlóan magam is akkor látom leginkább a tűsarok hasznát, amikor szöveget verek be vele a falba.

Természetesen ugyanezen az alapon az előbbiektől gyökeresen eltérő következtetésekre is juthatunk. A konzervativizmus álláspontja ezzel kapcsolatban például az lehetne, hogy a cipősarok végső soron mégsem kalapács, de már az, hogy kalapácsként használjuk, jól mutatja, hogy a kalapács tulajdonképpen nélkülözhetetlen a számunkra. Másképp szólva abban, hogy az ateizmus képes ugyanazt a szerepet betölteni, mint a vallás, épp a vallás szükségességére látnak bizonyítékot, s ezzel kapcsolatban az igaz valához való visszatérést javasolják az „eretnekség” kiküszöbölése érdekében. Ez az érvelés persze meglehetősen gyenge lábakon áll: ha csupán a funkciótól függ, hogy mire használunk valamit, akkor ez az „eretnekek” számára is jogossá teheti az általuk járt utakat, ahogy ennek alapján én is beverhetnék szöveget a cipőmmel – vég-

ső soron ez nem is olyan rossz módja a szögelésnek. A liberálisok ezzel ellentétben ugyanezt a szekularizmus ellen elkövetett árulás-ként értékelik, és úgy vélik, hogy csak a „valódi szekularizmus” menthet meg bennünket azoktól a káros hatásoktól, amelyeket az igaz és a hamis vallások gyakorolnak a politikára. Az az igény azonban, hogy a szabad társadalom szakítson az eretnekséggel, és térjen vissza az igaz valláshoz, valamint az, hogy a társadalom szabaduljon meg az intézményesített vallásoktól (különösen a katolicizmustól, amely állandó kihívást jelent a szekularizmus számára), aligha söpörheti szőnyeg alá az ellenfelek által hangoztatott vádat: bármi, ami a vallás funkcióját tölti be, voltaképpen vallás.

Ugyanezt az érvet szokták a tekintéllyel kapcsolatban is alkalmazni: ha az erőszak ugyanazt a szerepet tölti be, mint a tekintély – vagyis engedelmességre kényszeríti az embereket –, akkor az erőszak maga a tekintély. Az efféle nézeteket valló gondolkodók gyakran a tekintélyhez való visszatérést szorgalmazzák: vagy azért, mert úgy gondolják, hogy a tömegtársadalmak problémáira kizárólag a parancsoló és az engedelmeskedő fél viszonyának restaurálása kínálhat megoldást, vagy pedig azért, mert úgy vélik, hogy a tömegtársadalom minden egyéb társadalmi közösséghez hasonlóan képes önmagát uralni. A két eltérő irányzat ismét egyetért egyetlen lényegi pontban, mégpedig abban, hogy a hatalom nem más, mint ami engedelmességre készíti az embereket. Mindazok, akik a modern diktatúrákat „autoritáriusnak” nevezik, illetve azok, akik a totalitarizmust autoritárius rendszernek tekintik, implicit módon egyenlőséget tesznek az erőszak és a tekintély közé. Ide tartoznak azok a kortárs konzervatív gondolkodók is, akik azt vallják, hogy a diktatúrák XX. századi megerősödése arra az igényre vezethető vissza, hogy valamilyen pótlékot találjunk a tekintély helyett. Az érv lényege mindig ugyanaz: mindent funkcionális kontextusban kell vizsgálnunk, az erőszak alkalmazásán keresztül pedig azt mutatják be, hogy semmiféle társadalom nem állhat fenn, hacsak nincs meg benne az ehhez szükséges autoritárius keretrendszer.

Véleményem szerint ezeknek az azonossági állításoknak nem csupán abban rejlik a veszélye, hogy alkalmazásukkal összezavarjuk a különböző politikai folyamatokat és elmoszuk a totalitarizmus és az egyéb kormányzati formákat elkülönítő határvonalakat. Nem hiszek jobban abban, hogy az ateizmus helyettesíthetné a vallás szerepét, vagy akár betölthetné az általa hagyott űrt, mint abban, hogy az erőszak pótolhatná a tekintélyt. Ha azonban azon konzervatívok javaslatait követnénk, akiket manapság figyelemre méltónak tartanak, biztos vagyok benne, hogy nem esne nehezünkre efféle pótszereket alkalmazni, s az erőszak használatát választanánk, miközben a tekintély visszaállítóiként tetszelegnénk – vagy legalábbis meg lennénk győződve arról, hogy a vallás általunk kimutatott funkcionális haszna valamilyen helyettesítő vallás létrehozását vonja maga után (mintha a kultúránk nem lenne tele már így is mindenféle pszeudoalakzatokkal és egyéb nonszenszekkel).

Ezekkel az elméletekkel összehasonlítva azok a különbségek, amelyeket a zsarnoki, a tekintélyelvű és a totalitárius rendszerek közt kimutattunk, történelmietlenek – már ha nem úgy értelmezzük a történelmet, mint egy olyan történeti teret, amelyben bizonyos kormányzati formák megkülönböztethető entitásokként tűnnek föl, hanem olyan történeti folyamatként, melyben minden valami mássá is alakulhat az idők során. Mindez pedig cseppet sem érinti a működést, amennyiben a jelenség tartalmát vesszük szemügyre az államtest és annak a társadalomra gyakorolt hatásait illetően – de ez oda-vissza már nem igaz. Általánosságban szólva: ezeknek az irányzatoknak a követői hajlamosak azt feltételezni, hogy a modern világban a tekintély csaknem teljesen köddé vált, és ez éppúgy igaz az úgynevezett szabad világra, mint a totalitárius rezsimekre, és a szabadság – vagyis az emberek szabad mozgásához való joga – mindenütt veszélybe került, még a szabad államokban is, de ezt a jogot csupán a totalitárius rezsimekben nyirbálták meg, a zsarnokság és a diktatúra alatt pedig nem.

(Hannah Arendt *Authority in the Twentieth Century. The Review of Politics*, 18., 1956/4. [október], 403–417. Fordította: Dippold Ádám)

8 Szociális igazságosság és tömegkultúra

Egy barátomnak az a szerencsétlenség jutott osztályrészül, hogy kőházak tulajdonosává lett. Azért szerencsétlenség ez, mert az épületek Skóciában vannak, ahol a bérleti díjakat 1914-ben rögzítették. A kis kertes házak ugyanis mind az I. világháborút megelőzően épültek, némelyikük még a XVIII. században. Ezeket a takaros kis épületeket kőből rakták, jellegzetes cseréptetejük, szokatlanul kicsiny ablakuk és fehérkűszöbük van; jóleső érzés megállni előttük az utcán és a kertkapuból nézegetni őket. A törvény arra kötelezi barátomat, hogy tulajdonosként gondoskodjon a kiadott épületek állagának megóvásáról, ám azt a jelképes öt shillinget, amit bérleti díjként beszedhet, gyakorlatilag az utolsó pennyig be kell fizetnie az önkormányzatnak és az államkincstárnak helyi adó, illetve jövedelemadó formájában. Mindazonáltal őt nem zavarja különösebben, hogy a napóleoni háborúk korát idéző ára-

⁵⁸ Russell Kirk (1918–1991) amerikai író, gondolkodó, publicista, az egyesült államokbeli tradicionalista konzervatív mozgalom megalapítója és egyik fő szervezője. Emlékét és művét a Russell Kirk Center for Cultural Renewal őrzi eredeti lakhelyén, a michiganbeli Mecostában.

kon kell kiadnia ingatlanjait, mert az a fajta ember, aki már rég belenyugodott pusztulásába. Háza csak a pénzt viszik, úgyhogy némelyikért egyáltalán nem is kér bérleti díjat, inkább átengedi szívességi használatra nehéz sorsú öregembereknek, akik úgysem tudnának fizetni érte. Vannak azonban szerencsésebb helyzetű lakói is. Olyan emberek, akiknek az anyagi helyzete az idők folyamán fokozatosan erősödött, míg említett barátomé egyre gyengült. Neki ugyan összességében még mindig igen magasak a bevételei, ám kiadásai is jelentősen megnövekedtek, nem is beszélve a vállán nyugvó felelősségről. Ezek a jómódú bérlők, akiknek ma rövidebb a munkaidejük és magasabb a jövedelmük, mint bármikor, napjainkban már apró luxuskiadásokat is megengedhetnek maguknak; valamelyik még tévékészülékre is szert tett. Azonban e lakók némelyike, értesülve arról, hogy egyesek – szociális alapon – barátom vendéglátását élvezik, úgy döntöttek, hogy számukra a bérleti díj megfizetése már a megengedhetetlen luxus kategóriájába esne. Így aztán barátom megbízottja a heti bérleti díj begyűjtése során olykor igen kellemetlen helyzetbe került. Egy alkalommal, mikor bekopogtatott egy jó egészségnek örvendő, felkapaszkodott lakóhoz, az illető bejelentette neki: a továbbiakban nem szándékozik bérleti díjat fizetni, mert igen nagy a drágaság, és annak az öt shillingnek megvan másutt a helye.

- Lenne olyan kedves, és válaszolna nekem őszintén egy kérdésre? – kérdezte a lakótól a megbízott.
- Igen – hangzott a válasz.
- Mennyit költ ön egy hónapban cigarettára?
- Harminc shillinget, egy pennyvel se többet! – válaszolta a lakó önérzetesen.

Mikor egy ember úgy érzi, hogy joga van megtagadni a bérleti díj megfizetését, noha havonta másfélszer annyit költ dohányra, mint lakásra, akkor úgy fest, hogy az illető igazságosságról alkotott fogalma körül súlyos visszásság van. Persze ez a visszásság korántsem akkora, mint a Kelet-Európát sújtó tudati forradalom, amelynek során az ingatlanbirtokosokat közellenséggé nyilvání-

tották, és örülhettek, ha el tudtak menekülni és nem munkatáborban vagy az erdőben bujkálva haltak meg. Az én barátomat nem fenyegeti ehhez hasonló közvetlen veszély, de a dolgok jelenlegi állása szerint halála után lekerülnek a szép cserepek az ősi családi fészek tetejéről, és elárvereznek mindent, ami a család tulajdonában áll több mint kétszáz éve. Barátom nagy szerencséjére Skóciában a hagyományos intézmények pusztulása fokozatosan megy végbe, a folyamatot nem kíséri nyílt erőszak. Ismerősom fokozatos tönkretétele és a kelet-európai hagyományos életformák megsemmisülése között összefüggés van: ugyanaz a titokzatos erő munkál mindkét jelenség hátterében. Ez az erő kultúránk alapjait ássa alá, mindenekelőtt az igazságosságot, amelyen a rendszerető és törvénytisztelő társadalom nyugszik.

A filozófiatörténet nemes gondolkodói mindig is valamilyen természetfeletti elvet, egy ember feletti hatalmat tekintettek az igazságosság forrásának. Logikailag ugyanis két lehetőség adott: az igazságosságot vagy egy felettünk álló erő rendelte el, vagy pedig az emberi célszerűség termelte ki, hogy ezzel állandósítsa az erősebb hatalmát a gyengébb felett.

„A terv egyszerű,
akiknek hatalmuk van rá, elveszik
és ha képesek rá: megtartják.”⁵⁹

Az emberiséget apránként az utóbbi koncepció gyúrta maga alá. Következménye az a pusztítás, mely Európán söpört végig a XX. században.

Hagyományos igazságosságfogalmunk két forrásból táplálkozik. Egyik kútforrás zsidó-keresztény gyökerű: a kereszténység által közvetített hagyománynak köszönhetjük az igazságos Istenben való hitet, akitől félünk és akit szeretünk, mert parancsolatait fél-

⁵⁹ William Wordsworth: Rob Roy's Grave.

reérthetetlenül kinyilatkoztatta számunkra. A másik forrásunk a klasszikus filozófia tanítása. Platón az *Államban* fejti ki azokat az alapelveket, amelyeket Cicero korának remek jogászai törvénybe foglaltak. Az igazságosságfogalom, melyet mindkét hagyomány alapul vesz, lényegében a következő: az igazságosság ideáját egy emberfeletti hatalom plántálta az elménkbe, és a mi igazságosságunk nem más, mint az arra irányuló törekvés, hogy ezt a tökéletes, téren és időn kívül eső igazságosságot megpróbáljuk immanens világunkban leképezni. A helyes cselekvés és a jogos jutalom feltétele: „megadni mindenkinek, ami neki jár” (Platón: *Állam*, 331 e).

Platón felismerte, hogy az igazságosságnak két aspektusa van. Egy egyénhez köthető személyes és egy társadalmi szinten érvényesülő közösségi karaktere. A személyes igazságosság létre az ember egyéniségében megnyilvánuló egyensúlyból és harmóniából lehet következtetni. Az igazságos ember azáltal emelkedik ki a többi közül, hogy nem téríti el a magánérdek a becsületesség útjáról, ura érzelmeinek, mindenkivel tisztességesen és részrehajlás nélkül bánik, mert tetteit az ész, az akarat és a vágy helyes egyensúlya kormányozza. A társadalmi igazságosságot ez alapján ugyancsak a harmónia és a belső egyensúly jellemzi. Szókratész így szól Glaukónhoz:

„S vajon hasonlóképpen nem az igazságosság műve, hogy a lélekben lévők egymás között a természet elrendezése szerint uralkodnak vagy uralom alatt állnak, míg az igazságtalanság ugyanezek között vajon nem a természettel ellentétes uralkodást és uralom alatt állást jelenti?” (I. m., 444 d.)

Szókratész állítása szerint a boldog ember az igaz ember, és hasonlóképp az a társadalom boldog, amelyik igazságos, hiszen mindenki a maga dolgával foglalkozik, és azt kapja ellentételezéseként, amit megérdemel. A munkamegosztás megkívánja, hogy „az ács ácsoljon, a cipész cipőt javítson, és mindenki a saját dolgát tegye, és ne a másikat” (i. m., 443 c). Igazságtalanná pedig akkor válik

egy társadalom, mikor egyesek olyan szerepre törnek, amely nem illeszkedik személyiségükhöz, munkájukért cserébe olyan ellentételezésre vágnak, amelyre nem jogosultak, és más emberektől megtagadják azt, ami az övék. Miként az igazságtalan emberben harcot folytat egymás ellen lelkének három hajlama: a gondolkodás, az indulat és a vágy, hasonlóképpen az igazságtalan társadalmat is belső aránytalanságok és a magánéletbe történő illetéktelen beavatkozás jellemzik. Amint a lélek egy része felindul az egész ellen, úgy kíván egy lázadó vazallus, urának legitim hatalmát megdöntve, törvénytelen befolyást szerezni. Ebből következik aztán minden tévelygés és visszásság, az igazságtalanság, mértéktelenség, gyávaság, tudatlanság és a bűn egyéb formái.

Mind a filozófus, mind pedig a keresztény ember számára egyértelmű, hogy a „társadalmi igazságosság” valós tartalmú, nem csupán üres kifejezés. A „felebaráti szeretet” és az „engedelmeség” szorosan összefüggenek az igazságos társadalom keresztény ideáljával. Az ókori hagyomány is kizárólag akkor tekintett igazságosnak egy kormányzást, ha az megfelelt azoknak a magatartási szabályoknak, amelyek az igaz ember életvitelét is meghatározzák. A Mindenható a felebaráti szeretet parancsát adta nekünk, és közösségi életre teremtett bennünket. Az igazságos társadalom ezért nem háborgatja tagjait, hanem mindenki számára lehetővé teszi, hogy a legalkalmasabb munkát végezze méltányos fizetésért cserébe. Ekként az együttműködés, és nem az egymás ellen folytatott harc lesz a társadalom mozgatórugója. S ha ez így lesz, akkor nem fordul osztály az osztály ellen, hanem a társadalom minden tagja felismeri, hogy a jogállamiság igazi alapja az összefogás, a köteleességek teljesítése és a vele arányos ellentételezés.

A keresztény hit és a klasszikus filozófia egymásba fonódva létrehozták modern nyugati civilizációnkat, és gondolkodóink a korábbi meghatározásokon túllépve megalkották a kommutatív és a disztributív igazságosság fogalmát. A három évszázaddal ezelőtt munkálkodott Jeremy Taylor megfogalmazása szerint a kommutatív igazságosság akkor érvényesül, mikor két ember mindkettejük

számára egyformán előnyös módon javakat vagy szolgáltatásokat cserél egymással. Disztributív igazságosságnak pedig azt nevezzük, mikor mindenki abban részesül, „ami neki jár”, vagyis a társadalom erőszak és részrehajlás nélkül azt adja meg minden tagja számára, amire az illetőnek személyesen ténylegesen szüksége van. A kommutatív igazságosság az egyes individuumok közötti tisztességes ügylet lebonyolítása során jut érvényre, a disztributív igazságosság pedig egy általános rendszert feltételez, amely a valós érdemek alapján elégíti ki az egyént. Mindkét igazságosságtípust alaposan félreértik manapság, de a kettő közül a disztributív igazságosság van méltánytalanabb helyzetben.

Edmund Burke 165 évvel ezelőtt úgy fogalmazott, hogy a radikális újítkók az igazság fogalmának tekintetében katasztrofális tévképzetek áldozatai voltak. Rousseau követői azt állítják, hogy a társadalom tulajdonképpen nem más, mint egy szerződés, amely az egy nemzethez tartozó embereket kölcsönös előnyök biztosítása végett összeköti. Szerintük senkit semmilyen jogcím alapján nem illetnek meg többletjogok, és a magántulajdonon minden rossznak az okozója. Burke egész munkásságát annak szentelte, hogy ezt a tévhitet eloszlassa. Az embernek vannak bizonyos természetes jogai, ám ezeket Rousseau és hívei helytelenül azonosították. Legalapvetőbb alanyi jogaink ugyanis éppen hogy azok, amelyeket a francia forradalom később eltörölni szándékozott: az igazsághoz és a rendhez való alapvető jog.

„Az embereknek joguk van munkájuk gyümölcseihez és mind-
azokhoz az eszközökhöz, amelyek munkájukat gyümölcsőzővé
teszik. Joguk van szüleik szerzeményeihez és ahhoz, hogy utódai-
kat táplálják és felneveljék. Joguk van rendezett élethez, és hogy a
halálban megnyugvásra leljenek. Minden embernek joga van a sa-
ját érdekében megtenni mindent, amivel mások érdekeit nem sérti.
Joga van továbbá mindahhoz, amit a társadalom a rendelkezésre
álló eszközökkel óérte megtehet. Bár minden embert ugyanazok az
alanyi jogok illetnek meg a társadalomban, nem jogosult mindenki

ugyanazokra a konkrét dolgokra: akinek egy részvénytársaságban öt shilling részesedése van, annak az embernek ugyanolyan kétségbevonhatatlan joga van a saját részére, mint annak, akinek ötszáz font értékű részesedése van. Arra azonban nincsen jogosultsága, hogy részvényei után ugyanakkora osztalékra tartson igényt. Azt pedig cáfolom, hogy ami a hatalom, a tekintély és az irányítás megosztását illeti, abból mindenkinek részesednie kellene. Ezek a jogok nem tartoznak a polgári társadalomban garantált alanyi jogok közé. Tudniillik a polgári társadalmat vizsgáljuk, melynek alapja a szokás." (Burke: *Reflections on the Revolution in France*; 1844, 406.)

Amit Burke leír, az a disztributív igazságosság klasszikus, keresztényi megfogalmazása. Az embernek joga van munkájának gyümölcséhez, a jó kormányzás nyújtotta előnyökhöz és ahhoz, hogy részese legyen a civilizáció fejlődésének. Ám nincs joga más munkájához és másnak a javaihoz. Az igaz keresztény ember meggyőződéséből fakadóan mindent megtesz annak érdekében, hogy enyhítse azoknak a szenvedését, akik nélkülözéstől vagy jogfosztástól szenvednek. A felebaráti szeretet erény, amelyet egy világ választ el az elvont jogtól, ellentétben azzal, amit a francia forradalom radikálisai gondoltak. A felebaráti szeretet ajándék, amelyet a tehetősebb gyakorol a hátrányos helyzetű javára. A nagyvonalúságot nem iktathatjuk törvénybe, mint ahogy azt sem, hogy jogom van elirigyelni felebarátom vagyonát, hiszen ezzel a kapzsiság bűnét emelnénk törvényerőre. A valódi igazságosság garantálja tulajdonunk védelmét és a tehetségünknek megfelelő ellentételezést. Nem legitimálja a jogtalan haszonszerzést, és azt sem, hogy az egyént vagy egy társadalmi osztályt bármiféle elvont egyenlőség ürügyén vagyonából kiforgassanak. Az igazságos ember tisztában van azzal, hogy különbözünk erő, intelligencia, energia, szépség, ügyesség, önfegyelem és egyéb örökölt vagy szerzett tulajdonságok tekintetében, és szembefordul az olyan rendszerrel, amely egy hamis társadalmi egyenlőség nevében minden embert egyformának tekint. Nincsen nagyobb egyenlőtlenség annál, mintha ugyanazt megad-

juk a törvénytisztelő, szorgalmas és takarékos embernek, amit a bűnözőnek, a lustának és a tékozlónak. Nem is beszélve arról, hogy az eltérő képességű emberek eltérő ellentételezésre érdemesülnek. Hiszen a legnagyobb jutalom a tudós számára a szellemi munkát lehetővé tévő nyugalom, a katona számára a nyilvános elismerés, a visszavonulásra vágyó ember számára otthona békéje, az államférfi számára a jogszerűen gyakorolt hatalom, a mesterember számára, hogy jó minőségű portékát állíthat elő, a földműves számára, hogy birtokán szakértelmét kamatoztatva dolgozhat, a gyáros számára az igazi jutalom az előállított termék, a háziasszony számára pedig jól nevelt gyermekei. Az ezernyi ambíciót és képességet primitív módon pénzügyletté silányítani ostoba és irigy dolog. A társadalmat oly módon berendezni, hogy mindenfajta munkáért ugyanakkora fizetség járjon, ez bizony örök frusztrációt eredményez ember és ember között.

Hogyan fordulhatott elő, hogy az emberi személyiség sokszínűségét számításba vevő igazságosságot kiszorította az a tévhit, mely szerint mindannyian egyforma fogaskerekek vagyunk egy gépezetben? Vehetnénk a fáradságot és felvázolhatnánk ennek az egyenlősítő tévhitnek a történetét az ókortól napjainkig, hogy bizonyítsuk, az emberi ostobaság egyidős az emberi bölcsességgel. E tévképzet azonban modern formájában a XVIII. század terméke. Burke és John Adams már a maguk idejében előre látták azt a pusztítást, amit ez a gondolat ma okoz. Condorcet, a francia forradalom egyik úttörő gondolkodója kijelentette: a szocialista törekvés célja nem az egyenlő jogok biztosítása, hanem a tény szerinti egyenlőség létrehozása. Mint állította, a szociális intézmények célja a leginkább rászorulókat támogatni anyagi, szellemi és morális felemelkedésükben. A keresztény felebaráti szeretet parancsa utasítja ugyan a hívőt, hogy legyen szolidáris a szegényekkel és törekedjen emelni életszínvonalukat, de nem követeli meg, hogy egy társadalmi osztály feláldozza jólétét a másik társadalmi osztály anyagi helyzetének javítása érdekében. Hitünk tanítása szerint a gazdagoknak a szegények iránti felelőssége a jó testvéri viszonyhoz ha-

sonlít, amelynek megfelelően az idősebb úgy használja előjogait, hogy azzal az ifjabb testvért is segíti. A keresztény tanítás ezzel a szerepvállalással reméli előmozdítani a társadalom emberarcúságát és kísérel meg javítani általános léthelyzetén. A keresztény gondolkodók a kommutatív és a disztributív igazságosság eszközeivel, a sokszínűség és társadalmi rétegződés fenntartása mellett kívánják lehetővé tenni az egyéni tehetség kibontakoztatását.

Karl Marx szemétre hányta az egész klasszikus és keresztény erkölcsi hagyományt, és helyette a szociális igazságosságot a pusztán tény szerinti egyenlőséggel azonosította. Ricardo munkaérték-elméletét a saját érdekeinek megfelelően adaptálta, és leszögezte, minden értéket a munkára kell visszavezetni, és mindenkinek ugyanazt az életet kell élnie, ugyanazért a bérért kell dolgoznia. Az igazságosság a marxizmus olvasatában a teljes egzisztenciális egyformaság állapotában jut érvényre. Ő mondta azt, hogy az egyenlőség megteremtése végett először egyenlőtlenséget kell teremtenünk. Ezt úgy kell érteni, hogy mivel az emberek erő, kitarthatóság, intelligencia és egyéb természeti adottságok tekintetében nem egyenlők, először a felsőbb rétegeket ki kell fosztani és az alsóbb rétegeknek kell juttatni. El kell nyomni a jobbat, hogy segítsük a rosszabbat, magyarul mondva: szánt szándékkal *igazságtalanul* kell bánni az értelmesebbel, az energikusabbal, az erősebbel, hogy egy szintre kerüljön az eredendően gyengébbel. Ez az elmélet a klasszikus és a keresztény igazságosság könyörtelen, érzéketlen, totális megtagadása. „Mindenkinek megadni, ami neki jár” – hangzott egykor az igazságosság meghatározása, amiben egyetértettek Platon, Cicero, az egyházatyák és a legnagyobb gondolkodók. Minden embernek joga volt ahhoz, hogy munkájának gyümölcsét élvezze, háborítatlanul éljen, azt a munkát végezze, amelyre képességei és természetes adottságai alkalmassá teszik. Marx azonban elszánta magát, hogy a feje tetejére állítja a világ rendjét, ám ehhez először az igazságosság fogalmát kellett kiforgatnia. Nem volt hajlandó tudomást venni arról, hogy munkamegosztás is van a világon, és arról sem, hogy valaki később kapja meg jussát, például hagyatéka

vagy örökség formájában. Nem kizárólag a kétkezi munkás dolgozik ugyanis, hanem az államférfi, a katona vagy a tanár is, sőt még a pap, a bankár, a földbirtokos, a gyáros, a feltaláló és a hivatalnok is. A legmagasabb rendű és a legproduktívabb munkák, amelyek az emberiségre nézve a leginkább hasznosak, többnyire nem az alantas munkák. Legfeljebb ezekkel a megszorításokkal fogadható el, hogy minden érték a munkából származik.

A politikai és a gazdasági fanatizmusok történetében kevés olyan könnyen kiismerhető téveszme van, mint a marxizmus. A *Tőkét* abban a korban adták ki, amikor hanyatlásnak indult a megalapozott véleményalkotásba vetett hit, amikor az ipari forradalom tetőzött és Európa világuralmának csúcsára ért, és kiteljesedett mindaz, amit ezek következményként maguk után vontak. Így azok az emberek, akik megcsömörlöttek akár a liberalizmustól, akár a kereszténységtől, de vágytak arra, hogy hihessenek valamilyen, kritika nélkül magukévá tették a marxizmust. Különösen azokat lelkesítette fel az új tan, akiknek érdekükben állott hinnie benne, mert tüzelte őket, hogy az új társadalmi igazságosság értelmében jogot formálhatnak felebarátaik javaira. A szocialista és kommunista ideológusok elkezdtek arról szónokolni, hogy minden közös, s ezzel világhódító útjára indult a modern zűrzavar és kétségbeesés. E jelenségnek az enyhébbik tünete, amit skót barátom megtapasztal, és szélsőségesebb formája az, ami világszerte sorra pusztítja az ősi kultúrákat.

A valódi disztributív igazságosság, amely az államot összetartó jogokat és kötelességeket meghatározza, nem jelenthet egyet azzal, hogy a hatalom – az állami elosztás keretein belül – a magántulajdont újra felosztaná az emberek között. XI. Pius pápa 1931-ben világossá tette, hogy ez nem felel meg a disztributív igazságosság keresztény felfogásának:

„A társadalom lényegéhez tartozik, hogy testének egyes tagjai számára segítséget nyújt, de az nem, hogy elpusztítsa vagy felfalja azokat. (...) Következésképpen, a szociális törvényhozás célja

az elhivatottság alapján működő csoportosulások újjáalakítása.”
(XI. Pius: *Quadragesimo anno*; 1931, 79.)

A *Quadragesimo anno* alapvetően a rend helyreállítását tartja kívánatosnak, a civil szféra feltámasztása és tevékenységük megerősítése által, hiszen egykor ezek képeztek hidat a védtelen egyén és a fölé tornyosuló Leviatán-szerű állam között. Ez utóbbinak pedig igazságot kell szolgáltatnia, és nem egy érdekcsoport vagy egy társadalmi osztály érdekeit kell érvényesítenie. William A. Orton, *Az állam gazdasági szerepvállalása* című könyvében a pápai enciklikák fényében tárgyalja a kommutatív és a disztributív igazságosság fogalmait, és felhívja a figyelmet arra, hogy utóbbi milyen súlyos torzulásokon esett át.

„A disztributív igazságosság »elosztó« jellege nem azt jelenti, amit a közgazdaságtanban a »kínálatról« szólva a javak és szolgáltatások kínálatának nevezünk, ugyanis az állam hagyományos értelemben nem jelenik meg a kínálati oldalon. Ám korunk erősen centralizált országaiban mégis ez a koncepció terjed. Eszerint az államnak a legkülönbözőbb javakat és szolgáltatásokat kell biztosítania az állampolgárok széles tömegei számára, akár a gazdasági realitásokon túlmenően is. Ez a gondolat nyilvánvaló okokból népszerűsége re tett szert: kezdve egyesek természetes altruizmusától a politikai haszonlesésen keresztül egészen a leplezetlen osztályérdekekig. Lássuk világosan: mióta a szervezett munkásság meghatározó politikai erővé vált, már nem elégszik meg azzal, amit a szakszervezetek nyújtanak számára (Samuel Gompers talán kivétel), hanem igényeket támaszt – mondjuk így –, keresletet generál a számára nyújtandó állami szolgáltatásokra. S a kérdés nem az, hogy ezek a kívánalmak igazolhatóak-e vagy sem, mert nyilván azok: mindannyian akkor lennénk boldogok, ha a jó tündér mindent megadna nekünk, amire csak vágyunk, mint a mesében. A probléma az, hogy ez a gondviselésszerű jóléti állam kényszer hatására és elfogultan, a kedvezményezettek javára cselekszik. Nem is beszélve

arról, hogy ennek az osztogatásnak megvannak a maga határai, és kevésbé lenne fájdalmas ezt időben felismerni, mint a káros következmények beállta után felvenni a harcot ellene.” (Orton 1950.)⁶⁰

Orton hangsúlyozza az erkölcsi alapelvek jelentőségét a közgazdasági viták során. Megkérdőjelezhetetlen erkölcsi alapelvekre való hivatkozás híján nem lehet meghatározni ugyanis, hogy mennyi a tisztességes bér, milyennek kell lennie a munkavállaló és a szakszervezete közti ideális viszonynak, határt szabni a szabad versenynek, egy ideális szinten rögzíteni bizonyos javak árát, egyetértésre jutni a tekintetben, hogy mi a szociális biztonság, vagy elhatárolni egymástól a jogos igényt és a zsarolást. Mindezen fogalmak meghatározása során az „igazságosság” kulcsszerepet játszik. Az a benthamiánus tévedés, mely szerint a politikai és a gazdasági irányítás tisztán materiális alapon művelhető, az individualizmus magányába taszított bennünket, ahol minden embertársunkban és a többi társadalmi osztályban veszélyt hordozó versenytársat látunk. Ezzel szemben a valóság az, hogy egyetlen ember és egyetlen társadalmi osztály sem maradhat fenn igazságosság és az egymás iránti együttérzés nélkül. Ugyanakkor a fejlett társadalmakban a rétegződés, differenciálódás és az emberi sokszínűség megőrzése is elengedhetetlen.

A szociális igazságosság fogalmának helyes megragadása a leghatékonyabb gyógyír a keserű neheztelés ellen, amit a vagyoni különbségek és a társadalmi rétegződés okoz. Ez az érzés ugyanis lassan kultúránk alapjait ássa alá. Sokan szónokolnak napjaink dühöngő antiintellektualizmusáról, ki meggyőző érveket felvonultatva, ki pedig esetlenül, de kutatjuk az okait az értelmiség- és elitelenségnek is. Vajon miért érzik úgy sokan, hogy ami a másíknak van, abból nekem is jár? Ha nem, hát dögljön meg a szomszéd tehene is! Cyril Edwin Mitchinson Joad, aki kevésbé vádolható re-

⁶⁰ Oldalszám nélkül – *a szerk.*

akciós és antidemokrata nézetek hangoztatásával, már meghúzta a vészcsengőt: a tömegekben indulat gerjed, ha nem vehetnek birtokba bármit, amit megkívánnak, és képesek lennének mindent elpusztítani, ami nem ízlésük szerint való... Mindazonáltal nem szükséges, hogy a tömegek közvetlen politikai cselekvésre szánják el magukat, mert az új módi terjedése nekik dolgozik: korábban egy gondolkodói vagy alkotói csoportnak lehetősége volt rá, hogy ismeretlenségbe burkolózva tevékenykedjen. Ám ma, mikor a tömegízlést kiszolgáló zenegépkultúra átítatja az egész nyugati civilizációt, az átlagosnál jobb képességű ember gyakran szégyenkezik „mássága” miatt, és úgy érzi, hogy „igazságtalan”, ha saját ízlésének hódol, mert a kultúrát, melyet értékesnek tart, a többség nem képes befogadni. Tocqueville több mint száz évvel ezelőtt látta, hogy a tömegeknek ez a csendes zsarnoksága még a közvélemény rosszallása ellenére is magas fokú szervezettséget ért el. Joad ekként összegzi ezt:

„A miénket megelőző korokban a tömegek lényegében iskolázatlanok voltak, és ebből kifolyólag a vágyaik és az ízlésük által gyakorolt befolyás is jelentéktelen volt. Nem is volt kérdés, hogy mit tartottak kellemesnek, jónak, szépnek, hiszen ezeknek a dolgoknak a megítélése nem rajtuk múlt. A történelemben először fordul elő, hogy Európában és az Egyesült Államokban az emberek nagy része tud olvasni, van pénze és szabad ideje is, amelyben pénzét elköltheti. Az emberiség történetében először létrejött egy olyan iparág, amely arra specializálta magát, hogy ennek a tömegnek a csiszolatlan ízlését stimulálja, majd kielégítse. Ennek az iparnak a dömpingáruai a ponyvairódalom, a mozi és az úgynevezett könnyűzene. Az első az irodalom, a második a képzőművészet és a költészet, a harmadik pedig a zene pótléka. Amikor valaki felemlegeti, hogy a közízlés színvonala ma alacsonyabban van, mint a XVIII. században volt, valójában nem arra gondol, hogy az értelmiség ízlése lenne sokkal rosszabb, hanem inkább arra, hogy a mi társadalmi osztályunkat egy borzalmasan silány színvonalú iroda-

lom, művészet és zene veszi körül, amely a XVIII. században még nem létezett, és amely létrejötté folytán ma az egész kultúra színvonalát húzza le. »Aki szurokhoz nyúl, szurkos lesz a keze« – mondjuk, és valóban bemocskol morálisan nem kevésbé, mint esztétikai értelemben. Igencsak kétséges, hogy egy ember, akit folyamatosan a mozi, a rádió, a könnyűzene és a bulvármagazinok vesznek körül, kivonhatja magát ezeknek a hatása alól.” (Joad 1948, 416.)⁶¹

Végeláthatatlanul elmélkedhetnénk Joad egyes mondatainak igazságtartalmáról. Mindazonáltal számos példáját láthatjuk a tömegek térhódításának a kultúra területén: egykor az általános műveltség emelésére hozták létre azokat a közkönyvtárakat, amelyeket most fokozatosan közpénzen fenntartott szórakoztató központokká züllesztenek le. Közterületeinken mindenhol árad ránk a kakofónia, amit akaratunk ellenére hallgatnunk kell. Csak komoly összegeket elkölthetve és messzire utazva van lehetősége az embernek, hogy nyugodt körülmények között, jóízűen étkezhessen anélkül, hogy a zajongó vulgarizmus ne nyomja agyon. Az iskolák lassan már csak névleg oktatási intézmények, inkább a haszonelvűség céljait szolgálják. E jelenségek mind-mind a tömegeknek a kultúra területére történő beáramlásáról tanúskodnak. Azt hiszem, egy átlagos amerikai üzlet magazinkínálatától Robert Lowe vagy Horace Mann igencsak megzavarodna.⁶² Már nem tehetjük semmissé a tömegek beiskolázásának következményeit. Bár tehetnénk... Mindenesetre lehetőségünk van fellázadni a vulgáris intollerancia szelleme ellen, amely azt hirdeti, hogy ami nem felel meg a tömegízlésnek, annak nincsen létjogosultsága.

⁶¹ Joad a maga korában C. S. Lewishoz hasonlóan népszerű filozófus, közéleti író volt – *a szerk.*

⁶² Robert Lowe (1811–1892) befolyásos angol politikus, gazdasági és nevelési szakember. Horace Mann (1796–1859) amerikai pedagógus, nevelési reformer – *a szerk.*

Ezen a ponton kapcsolódik össze a tömegkultúra a szociális igazságossággal: amennyiben az igazságosság az uniformizmust jelenti, úgy annak a néhány fennmaradt kiemelkedő szellemnek valóban nincsen joga létezni. Ám ha ez azt jelenti, hogy mindenkinek joga van ahhoz, ami a sajátja, úgy meg kell győznünk a társadalmat arról, hogy semmi igazságtalan nincs abban, hogy egyikünknek a keze ügyesebb, a másikunknak meg a feje, és hogy valaki a baseballt szereti, másvalaki pedig a kamarazenét. Túl kell lépünk az ízlésbeli különbségeken, és arra is rá kell mutatnunk, hogy az emberek közötti funkció szerinti elkülönülés elfogadása nem kevésbé fontos, mint a sokszínű vélemények tolerálása. Az, hogy egyes emberek gazdagabbak, több a szabad idejük, többet utazhatnak, mint mások, és van olyan ember, aki többet örököl és okosabb, mint a másik, semmivel sem igazságtalanabb, mint hogy valaki egészségesebb, gyorsabb, erősebb, mint embertársa. Ez a sokszínű összetettség nem az igazságtalanság diadala, hanem az élet lehelete a társadalomban. A szegénység, akár a mélyszegénység is, nem az ördögtől való, mint ahogy a koldulás, a tudatlanság és az ostobaság sem. Ezek a dolgok *végző soron nem számítanak*, sőt akár még erény is válhat belőlük, ha az ember alázatos szívvel tudomásul veszi őket. Sokkal inkább azon múlik boldogságunk, hogy elfogadjuk-e azt, amit az „isteni csel” ránk mért, és állhatatosan neki tudjuk-e szentelni magunkat. Lássuk be, egyenlőtlenség híján nincs lehetőség sem nagyvonalúságra, sem hálára. Különbségek híján a világ nem lenne más, mint egy nagy, szürke, homogén massa.

Úgy vélem, korunknak nem arra van szüksége, hogy egyre nagyobb léptekkel haladjon a teljes egyenlőség irányába, hanem sokkal inkább arra, hogy tisztázzuk önmagunk számára, pontosan mit értünk kommutatív és disztributív igazságon, és „megadjuk mindenkinek azt, ami neki jár”. Könnyű a csordával sodródva abszolút egyenlőséget skandálni. Ennek az egyenlőségnek a létrejötte azonban minden bizonnyal gazdasági rendszerünk megszűnését jelentené, és alighanem az elérhető emberi lét végét is. Elismerem, számos

példáját tapasztalhatjuk magunk körül az értékek pazarlásának és a helyzeti előnnyel való visszaélésnek. Bukott államunkban nyilván nem bízhatunk abban, hogy társadalmunk bármely osztályhoz tartozó tagjai minden helyzetben tisztességes magatartást fognak tanúsítani. De ezen felháborodva nem lenne bölcsebb dolog eltörölni a társadalmi osztályokat, mint eltörölni magát az emberiséget is. Sokkal inkább kötelességünk, hogy ösztönözzük azokat, akiket az isteni szándék felelősségteljes pozícióba juttatott, hogy végezzék munkájukat alázatosan és felebaráti szeretettől vezérelve, és még ennél is sürgetőbb kötelességünk saját magunk ösztönzése ugyanerre. A nyugati országok többségében bizonyos jelek arra utalnak, hogy a még megmaradt régi uralkodó osztályok igyekeznek megtanulni bátorsággal és lelki erősséggel kormányozni. Ha végképp eltöröljük őket, azzal nem a hatalommal szemben erősödik meg pozíciójuk, csupán annyi változik, hogy a király helyett egy komisszárnak a kegyeit kell lenünk. Az abszolút egyenlőséget valló tévhit oda vezet, hogy egy pártnak vagy egy embernek az uralma alatt fogunk egyesülni, aki számára az igazságosság csupán egy szó.

A bérleti díj megfizetését visszautasító ember gondolkodásának hátterében pontosan ez a felfogás munkál. Szerinte akkor igazságos a hatalom, ha az számára mindent biztosít anélkül, hogy neki bármiféle erőfeszítést kellene kifejtenie. Nem túl nagy erőfeszítés felvázolni ennek az igazságosságfogalomnak az ontogeneziséét, ám lényegesen nehezebb kigyógyítani belőle a társadalmat. Ebben a konkrét esetben az áldozat az én földbirtokos barátom, noha neki eszébe sem jut panaszkodni. Semmilyen támogatásban nem részesül, kertjét felveri a gaz, és már rég eladta a család régi bútora- it és képeit, a Raeburnöket és a Constable-okat, hogy gyermekei iskoláztatását és ingatlanjai fenntartását finanszírozzák. Saját költségén szolgálatot vállal egy helyi intézményben, és messze többet dolgozik, mint bérlői. Manapság igen ritkán engedheti át magának azt az élvezetet, amit kedves könyvei és kedvenc muzsikája jelentenek számára, ellentétben a házaiban lakókkal, akik minden korábbi elképzelésüket meghaladó életszínvonalon élhet-

nek. Barátom elviseli mindezt, pedig a távlatok nem túlságosan biztatóak. Ha egyszer elmegy, majd tort ül a modern kiegyenlítő igazságosság, és távozik barátommal együtt minden, amit a családja szeretett. Mert ez az nivelláló „igazságosság” elítéli azt, hogy egyesek jelentős vagyontömeget örökölnék és jó anyagi státusúak. E szerint az „igazságosság” szerint ugyanis a kultúra és a társadalom csak akkor maradhat fenn, ha elszakad múltbéli gyökereitől. Bizonyos mértékben a barátom maga is a hatása alá került ennek a véleménytömegnek. A pozitív jog ereje így olthatja ki egyetlen generáció alatt az ajándékba kapott élet kegyelmét.

Lehetséges, hogy az európai uralkodó osztályok közül az orosz cári család töltötte be szerepét a legrosszabbul. De állíthatja-e bárki, aki értelmesen és emberségesen gondolkodik, hogy Szovjet-Oroszország jelenlegi vezetői bármiféle előrelépést jelentenének hozzánk képest? Az ember nem egyelőségre teremtetett, hanem arra, hogy brutális, természetes állapotából kiemelkedjen, és a földön túli világ felé törekedjen. Következésképpen az igazságosság lényege nem az, hogy általa rabszolgasorba süllyedve egyenlővé váljunk, hanem hogy megszabaduljunk mindenfajta önkényes korlátozástól, amely meggátol bennünket abban, hogy erkölcsi adottságainknak megfelelően kiteljesedjünk.

(Kirk, Russell: Social Justice and Mass Culture. *The Review of Politics*, 16., 1954/4. [október], 438–451. Fordította: Pogrányi Lovas Miklós)

9 A katolikus publicista

Az intellektuális szekularizációban, a világnak a kereszténységtől és a római katolikus egyháztól való egyre fokozódó elidegenedésben meghatározó szerepet játszik a „közéleti publicista” vagy másként mondva a „közíró”. Elegendő *Voltaire* nevét megemlíteni, és ezzel felidézünk mindent, ami ezt a szerepkört a legjellemzőbb módon megtestesíti. François-Marie Arouet volt az első, aki a józan ész nevében fellázadt a vallási hiedelmek ellen, és az igazság nevében maró gúnnyal és megvetéssel borította el a hagyományt. Könnyed, közérthető, de igényes stílusban, a világi filozófia fényével kívánta eloszlatni az egyházi intézményrendszer dogmatikus sötéttségét. A felvilágosult közéleti publicistának nem célja széles körű műveltség megcsillantása, sem a társadalom csúcsértelmiségének megszólítása. Az egyház isteni eredetét teljes mértékben elutasító, ugyanakkor messianisztikus küldetéstudattól átfűtött felvilágosult közíró a társadalom közvéleményét kívánja a maga

⁶³ Waldemar Gurian (1902–1954) örményországi zsidó származású, orosz állampolgárságú, Németországban képzett amerikai politikatudós, Max Scheler doktoranduszaként a közéleti katolicizmus egyik vezető képviselője. 1934-ben Németországból Svájcba, 1937-ben az Egyesült Államokba települt, ahol a Notre Dame-i Egyetemen oktatott. A *The Review of Politics* alapítója.

oldalára állítani. A felvilágosodás és a közvélemény ugyanis szemében egyé váltak: utóbbi csak az lehet, amit ő a maga céljainak megfelelően ekként meghatároz. Hozzátehetjük, magabiztossága korántsem indokolt, hiszen már a XVIII. században sem volt egyértelmű, pontosan mi is értendő a felvilágosodás olyan kulcsfogalmain, mint „józan ész”, „igazság” vagy „romlatlan emberi természet”. Rousseau a szentimentális belső vallás nevében ellenpólust képezett Voltaire, Diderot és az enciklopédisták egyoldalú, negatív felvilágosodásával szemben. Küzdelme azonban érdemben nem változtatta meg a francia felvilágosodás alapvető tendenciáját: a közvélemény maradt a mindenható, legfelsőbb fórum, ahová a véleményvezérek fellebbeztek. A befolyásoló erejű szerzők a közvéleményt ellentmondást nem tűrve szembefordították a tradícióval. A végeredmény lesújtó volt az egyházra nézve: míg Voltaire olvasója gúnyolódott és nevetett rajta, addig Rousseau rajongója könnyeket hullatott a savoyai káplán felett, aki a kereszténységet az érzés és az emberség vallásává degradálta. A római katolikus egyházat mint intézményt mindannyian semmibe vették és a babonáság melegágyának, a tudományos haladás kerékkötőjének titulálták, amely ellen ádáz küzdelmet kell folytatni.

A forradalom során szerzett tapasztalatok megerősítették a köteléket a felvilágosodás erői és a közéleti publicisztika között, és mindinkább teret nyertek a transzcendenst a társadalmi közgondolkodástól elszigetelni kívánó erők. E felvilágosultak egyre közelebb kerültek céljukhoz, hogy a hitbéli kérdéseket mint legbelsőbb magánügyet szembeállítsák az egyházzal mint „ember alkotta intézménnyel”.

Ellenhatásként bontogatni kezdte szárnyait egy olyan ellenforradalmi közírói tevékenység is, amely a hagyomány megőrzésére törekedett: Voltaire-rel szemben megjelent De Maistre, Rousseau-val pedig vitába szállt Chateaubriand, aki a *Kereszténység szellemében* rámutatott, a katolicizmus is megfelel azon feltételeknek, melye-

ket Rousseau a vallással szemben támaszt. Német földön Görres⁶⁴ lépett fel, aki az igazságosság és a nemzeti önmeghatározás zászlaja alatt mért csapást a napóleoni hegemoniára. A romantika színrelépésével lassan ismét ébredezni kezdett a hagyománytisztelő, ám a polgári felvilágosodás és a közírói publicisztika közötti erős kötelék továbbra is megmaradt. Ez szükségszerű kísérő jelensége volt az emberi jogokon alapuló modern állam kibontakozásának, hiszen a jogállamiság eszményét („*Rechtsstaat*”) ez az értelmiségi réteg dolgozta ki. Az a közírói közösség azonban, amely nem volt hajlandó megtagadni a hagyományokat – hiába volt sok esetben szellemi téren gazdagabb riválisánál –, egyszerűen képtelen volt megnyerni magának a közvéleményt.

A felemelkedő polgárság és a felvilágosodás korának közírói munkássága közötti kapcsolat nem más, mint a liberalizmus: a felvilágosult írók ugyanis a szabadelvűség jelszavai alatt felsorakozva, a „józan ész”, az „igazságosság” és a „haladó közvélemény” nevében sújtottak le a reakcióra. Feltűnt azonban egy jelenség, amely alapvetően befolyásolta a közéleti publicista sorsát. A közíró fokozatosan függőségi viszonyba került azon csoportoktól, amelyek az ő segítségével a közvéleményt manipulálták. Lassacskán kialakult a közéleti publicisztikából az újságírói szakma, amelynek képviselői egykor azért fordultak szembe a tradíció hatalmával, hogy szabadabbá váljanak és véleményüket korlátozás nélkül kifejezhessék. Néhány évtized leforgása alatt azonban a liberális közíró – minő tragédia! – a közvélemény vezéréből annak csatlósává lett. Funkcionáriussá, kiszolgálójává vált annak az erőnek, amelynek útját egyengette a hatalomba. A polgári társadalomnak szüksége volt rá felemelkedése érdekében, ám céljait elérve félretaszította őt. A szerep, mely mára megmaradt neki, nem más, mint a gazdája érdekeit képviselő ügynöké, aki megrendelésre a reakció baljós ár-

⁶⁴ Johann Joseph von Görres (1776–1848) német katolikus tudós, a restauráció időszakának befolyásos közírója – a szerk.

nyai ellen harcol. A szellem piacáról származó hírekkel kufárkodva szórakoztathatja polgártársait, de nem foglalhatja el azt a pozíciót, amelyért annak idején az egyházzal szemben megküzdött. Nincs meg többé az a nimbusza, amellyel egykor a cselédsorra került, és azzá lett, ami ma is: kiszolgáló értelmiségivé.

A polgári társadalom felemelkedésével egy időben, párhuzamos tendenciaként mutatkozik meg a felvilágosult közíró hanyatlása. A hagyomány megőrzői ellen folytatott, véget nem érő harcok közepette szakmája odáig süllyed, hogy végül már nem különböztethető meg más kereskedelmi alkalmazottaktól. Diktálnak neki. Munkája mindössze abban áll, hogy azon erők szócsöveként szolgál, amelyek a közvéleményt alakítják. Nem lehet már önálló véleménye, és nézeteit sem fejtheti ki nagy komolysággal, amennyiben azok elfogadhatatlanok a kassza kulcsának őrzői számára. Amazok leckét vettek ugyanis a XVIII. századtól, és megtanulták, hová vezet, ha irodalmár szájkosár nélkül csatangolhat.

Mindazonáltal a véleményformálás jól jövedelmező, kiemelt üzletág, amelynek fenntartásához jó szakemberekre van szükség. Az azonban nemkívánatos, hogy ezek a szakemberek válogassák meg, milyen nézeteket lehet a publikum elé tárni és milyeneket nem. A közíró ekként bértollnökká válik, akinek feladata, hogy kenyéradó gazdájának véleményét hatékony formában kommunikálja. Hogyan fest a helyzet Szovjet-Oroszországban, ahol kizárólag kommunista író szólalhat meg? A közírót ott is lezüllesztették, de legalább valami olyasmiért harcol, amiben hisz!

A modern közíró sorsa fölött eltöprengve azt gondolhatnánk, hogy a katolikus közírói munkásság tulajdonképpen értelmezhetetlen... De ez koránt sincs így, és ezt már első pillantásra beláthatjuk. Hamis az a beállítás, amely szerint a közéleti publicisztikának okvetlenül a felvilágosodás és a haladás szolgálatában kellene állnia. Gondoljunk csak a katolikus publicisták hosszú sorára, akiknek körében előkelő helyet foglal el Görres és Veuillot.⁶⁵ Felvethető

⁶⁵ Louis Veuillot (1813–1883) ultramontanista francia közíró, gondolkodó – a szerk.

persze, hogy a katolikus közírói munkásság nem lehet több vagy más, mint az egyház érdekében végzett véleményformálás, amely magába foglalja az egyház igaz tanításának magyarázatát és az intézmény oltalmazását a különböző egyházellenes megnyilvánulásoktól. Ez a felvetés azonban nem lenne tárgyszerű: Görres, akinek munkássága kezdetektől fogva túlmutat a hitvédelmi funkción, a német állami egyházpolitika túlkapásaival szemben védelmezte az egyházat, küzdelme szabadságharc volt a merev, bürokratikus rendszerrel szemben. Veuillot az isteni tekintély helyébe a közvéleményt emelő abszurd liberalizmus ellen folytatott ádáz küzdelmet. Mindazonáltal elemi erővel jelentkezik egy kérdés: van-e a katolikus közírói tevékenységnek valamilyen magasabb rendű célja is ezen a reaktív jellegű szolgálaton túlmenően, vagy a katolikus közírói tevékenység mindössze egy kényszerű feladat, amit el kell végezni annak okán, hogy a modern korban harc folyik a közvélemény megnyeréséért? Ő is csak egy szakember, vagy esetleg küldetése van az információközlésen és a közvélemény befolyásolásán túlmenően is? Fontos, hogy e kérdéssel őszintén szembenézzünk. Különösen akkor, ha a közíró szerepét abból az aspektusból vizsgáljuk, hogy ő a felvilágosodás vitatott örökségének letéteményese, a közvélemény egykori papja.

A liberális és a szocialista közíró számára ezek persze nem kérdések. Ők a Szellem Diktatúrájáért küzdenek. Persze annak a kiüresített szellemnek az egyeduralmáért, amelynek működés a társadalmi és a közéleti szférára. Ez a szellem már nem az Abszolútum, csupán a társadalom munkába fogható „hajtóereje”, amelyet fel kell szabadítani. A történelem során tanúi lehetünk annak, hová vezet, amikor egy kultúrkör belefárad a lét végső alapjának keresésébe: energiáját intézményrendszere tökéletesítésébe fekteti, a jogot emelvén a szellem helyére. Vagy éppen erőskezü államot épít, mint Szovjet-Oroszország, ahol aztán a független értelmiséginek hallgass a neve. A polgári társadalom felemelkedése, a hagyomány és a korlátok elleni küzdelem, amely elutasít mindenfajta történeti eredetű tekintélyt, beleértve az egyházét is, úgy fest, aláássa magának

a közírói munkásságnak a lehetőségét. Mindebből kitűnik, hogy a felvilágosult közírónak, a közvélemény alakítójának a szellemi függetlenségre irányuló igénye önpusztító tendenciájú: a feltörekvő polgársággal kötött szövetsége az egyház, a hagyományok és a külső korlátozás ellenében végső soron ellentétes munkásságának alapjaival. A publicista tisztességes szeretett volna maradni, saját korát érdemben meghatározva az igazságot szolgálni. De mi jut végül ennek a kiszolgáló értelmiséginek? Szórakoztatóipari alkalmazottként az értelmiségi részlegen dolgozhat, esetleg még menedzselheti is. Felvilágosítani és nevelni akart egykor – ehhez képest mit kényszerül ma tenni? Képviseli, amit a divat diktál. Azonosul vele vagy sem? Támogatja vagy tehetetlenül gyűlöli? Édes mindegy. Hiába bízott egykoron abban, hogy saját korának formálója lehet, ma azzal kénytelen szembesülni, hogy kiszolgáltatott a hétköznapi áramlatának. Esetleges lázadása is csak abban az esetben eladható árucikk, ha az szórakoztatja a publikumot, és ekként mutatkozik rá kereslet.

Mit tehet ebben a helyzetben a közíró? Talán átadja magát a kétségbeesésnek? Hunyja be szemét és végezze munkáját anélkül, hogy reflektálna saját sorsára? Lehetséges-e nem szembenéznie munkájának értelmetlenségével, miközben az elmélyült kritikai gondolkodás hivatásának legbelsőbb lényegéhez hozzátartozik? Kiegészítve a cinizmust választhatja, mondván, „az üzlet az üzlet... azért írok, hogy pénzt keressek, mert meg kell élnem valamiből és persze, hogy múlassam az időt”. De vajon lehet-e valaki közíró Voltaire stílusában anélkül, hogy átfütené Voltaire meggyőződése? Erre csak a nihilista képes, aki köp mindenre, tudván, úgysem tehet semmit. Vagy olyanná lesz, mint Heine, aki számára minden csupán ürügy gyanánt szolgált a gúnyolódásra és az öncélú ironizálásra? Ő kétségbeesésében azt az utat választotta, hogy még magát sem vette komolyan.

Ebben a közegben a katolikus közírónak is meg kell vizsgálnia hivatásának történeti és szellemi alapjait. A XIX. században még nem volt feltűnő, hogy mennyire sürgető ez az önreflexió, mert akkor még a felvilágosult írók is hittek a józan ész erejében. Csak egy

olyan bomlott elméről, mint Heine, feltételezhetjük, hogy akár a Harmadik Birodalomnak is szolgálatába állt volna. Hiszen a nyugati civilizáció az elmúlt századok során elvetette a transzcendenst mint felesleges luxuscikket, és ezzel lemondott arról is, hogy önmagát teljes mélységében megismerje. E jelenség fokról fokra bomlott ki, és apránként vonta hatása alá a felvilágosult közírókat. A folyamat olyan észrevétlenül zajlott le, hogy a közírónak lehetősége sem volt észrevenni, hogy apránként egészen jelentéktelenné vált. A kor, amely lehetővé tette számára, hogy az igazság prófétájának szerepében tetszelegjen, csalfán maga mögött hagyta őt is.

Ami katolikus kollégáját illeti, az ő tevékenysége ekkor még első sorban abban merült ki, hogy az egyházat védelmezte a közvélemény önhittségétől, és óvta az igazi szabadságot, az igazi tudást a torzulásoktól. Csak kivételes személyek, mint Louis Veuillot, voltak képesek arra, hogy frappánsan gúnyt űzzenek a liberalizmus önhittségéből, és rámutassanak, annak racionalizmusa nagyobb esztelenség, mint a hívő tudatlansága. Az egyház közéleti szerepvállalásából fakadó kötelezettségek, mint a kor áltudományos gőgje elleni fellépés és az állami egyházpolitikával vívott küzdelem, ekkor még nem tették lehetővé a katolikus közíró számára, hogy olyan finomságokat újragonadjon, mint a közíró és a közvélemény viszonya. Ekkor ugyanis a közvélemény még nem jelentett problémát, és az egyház melletti kiállás magától értetődő kötelesség volt.

Ez utóbbi természetesen ma is elvárható a katolikus közírótól. Sőt igen komoly igény mutatkozik rá, hiszen egyre nagyobb erővel sújt le az ellenkultúra, amely mocskolja és gyalázza az egyházat, a babona melegágyának, idejétmúlt álláspontot képviselő, a klerikális reakció hatalmi ambícióit szolgáló politikai intézményrendszernek kiáltva ki. Az egyház nem tűndököl mostanság igazi fényében... Ennek megfelelően a katolikus közíró egyik igen fontos feladata ma is abban áll, hogy segít képviselni az egyház érdekeit, és megakadályozza, hogy a tanítást félremagyarázzák. Mióta azonban a közvélemény megkerülhetetlen tényezővé vált, egészen új szerepet is fel kell vállalnia.

Korábban is természetesnek tartottuk, hogy egy tudós vagy egy kiemelkedő értelmiségi valamilyen fontos ügyben a közvéleményhez forduljon. Manapság azonban azok a körök, amelyek korábban a közvélemény bajnokai voltak, ráébredtek, hogy ez a közvéleményhez való „fellebbezés” milyen kevésbé sikeres. Ma már sem a relativizmus, sem a historizmus nem elégszik meg azzal, hogy a liberális politikai oldalon berendezkedjen. Vegyük észre, hogy a baloldali és liberális tömegpártok egyházellenes megnyilvánulásai is enyhülni látszanak, és ezzel egy időben felsőbb hatalmi körök és a tudományos elit egy része is párbeszédet kezdeményezett az egyházzal. Van-e okunk örvendezni ezen új keletű nyitottság felett? Aligha. Ez az enyhülés sokkal inkább annak a jele, hogy egyfajta módszerváltás zajlik, és azt az energiát, amit eddig az egyház támadásába fektettek, annak manipulálására fordítják. 1789 után jelentek meg először azok az ellenforradalmi erők, amelyek politikai céljaik előmozdítása érdekében a nyilvánosság előtt az egyház hú fiainak vallották magukat, ám magánemberként Voltaire-t olvastak. Ilyen csoportosulások ma is jelen vannak: a rend és a hagyományokhoz való ragaszkodás okán tiszteletet mutatnak az egyház iránt, ám valójában nem tekintik isteni eredetűnek. Ezeknek az értelmiségieknek egy szekularizált, Krisztus nélküli egyház képe lebeg lelki szemeik előtt, amely hajlik arra, hogy kiegyezzen akár az Action Française vezetőivel is. Az utóbbiak szemében az egyház történelmi nagysága elsősorban abban áll, hogy a kereszténységet a római rend és fegyelem keretei közé kényszerítették. Elterjedőben van ugyanis a politikai jobboldalon egy magát konzervatívnak nevező világnézet, amely a politikumot, a társadalmi lét világát tekinti a legvégső valóságnak. Ebben a világképben az egyháznak is megvan a maga szerepe: ő a liberalizmus ellen folytatott küzdelem egyik igen fontos pillére. Felmerül a kérdés: a katolikus közíró együttműködhet-e vajon ezekkel az antiliberalisokkal? Meggyőződésem, hogy *nem*. Még akkor sem, ha ezen erők egyes megnyilvánulásai az ő érdekeit is szolgálják. A katolikus közíró fő feladata éppen ebben áll:

megakadályozni, hogy az egyházat bármi módon kompromittálják hamis barátai.

Manapság a katolikus közírói munkásságnak egészen más alapokon kell állnia, mint egykor. Túl kell lépnie a XIX. századi defenzív szerepén, és már nem érheti be azzal, hogy természetes közösségét védelmezi. Most, hogy a liberalizmus összeomlott, neki is szembe kell nézni hivatása alapjaival. Be kell bizonyítania, hogy felvállalja és felelősséggel viseli is azt a funkciót, amelyhez liberális kollégája nem tudott felnőni. A probléma gyökere, mint láttuk, a polgárság felemelkedéséhez nyúlik vissza. Mikor e társadalmi osztály konszolidálódott, a közíró szolgává süllyedt, és szigorúan tilossá vált számára, hogy szembenézzen létezése értelmével és irányultságával.

Világos, hogy ha a katolikus közíró el akarja kerülni felvilágosult kollégája csapdáját, akkor tevékenységét egészen más szellemi alapokra kell helyeznie. De melyek lennének e szellemi alapnak a meghatározó elemei? Egyfelől nyilvánvaló követelmény az egyházzal való összetartozás. A saját kútfőből merítő, nem katolikus kollégáitól eltérően az ő feladata az lenne, hogy az aktualitásra az egyház örök igazságát alapul véve kell reagálnia. Rá kell mutatnia, hogy az egyház az időtlen abszolútum objektivációja az immanens világban, és noha hittételei a mennyek országaról szólnak, mint intézmény konkrétumként van jelen a történelemben, és nem választható el, nem állítható szembe a jelennel, sem pedig az idő múlásával. A katolikus közéleti publicista a hit talaján állva mindenekelőtt az aktualitásra, jelen idejének eseményire kell reflektáljon. Amennyiben nem így jár el, munkásságában nem érvényesül a közírói jelleg. De ezzel párhuzamosan neki Krisztusban és az ő egyházában kell látnia az élet teljességét és a tökéletes igazságot. Amennyiben nem így tesz, megszűnik katolikusnak lenni. Korának értelmét az *üdvösség perspektívájából* megközelítve, de hitelesen, az ő korában konkrétan felmerülő szempontok szerint kell értelmeznie. Elkerülhetetlen, hogy a bírálatokra érdemi választ adjon, nem bújhat el szép szavakkal takarózva az egyház tekintélye mögé.

A defenzív tevékenység fokozása tehát önmagában semmiképpen sem elegendő. Válsággal sújtott korunkban, amikor már a világon minden gyanú alá vonható, azért kell meghaladnunk a közírás hitvédelmi funkcióját, mert másfajta, új veszélyeknek vagyunk kitéve, mint a fejlődésbe vetett abszolút hit korában, amikor az antiklerikalizmus szemtől szemben jelentkezett. Az értékpluralizmus korában az egyházat egyre inkább úgy tekintik, mint *egy* társadalmi intézményt a sok közül, amely mindössze az emberekbe kiírt-hatatlanul beleplántált misztikus igényeket elégíti ki.

Az egyházhű szerzőknek ezért kell az eddigi közírói tevékenységet meghaladva felvállalni a küzdelmet nemcsak az egyház társadalmi, politikai és kulturális tevékenysége ellen irányuló támadások visszaverésében, hanem egyszersmind részt venni az európai tudat jelenkori válságából adódó keserves küzdelmekben is. Ezzel együtt szerepe kevésbé a hit katonájáéra, mint inkább a misszionáriuséra kell hasonlítson. E hivatás betöltése azonban előfeltételezi a finom különbségtételek elvégzésének képességét. A megfelelő szellemi képességeknek pedig úgy juthat birtokába, ha egyházának hű fiaként tevékenykedik, ha a világ Megváltóját, az idők urát követi. Ekként tud személyes korlátain túllépni és képessé válni arra, hogy a gondviselés eszközeként munkálkodjon. Így haladhatja meg az önelégültség szellemét, amely kísérti, hogy munkája során beérje a hétköznapi szükségletek kielégítésével, és ne tegyen fel kérdéseket önmagának munkája értelméről. Csak a folyamatos önkorlátozás által, saját gyarló életének Krisztus útjával való összemérése által képes elkerülni az önelégültség szellemét. Egy igaz hívőben ugyanis örökön ott munkál a nyughatatlan vágy, hogy saját gyarló élete helyett a tökéletes krisztusi úton kellene járjon, élete végéig bölcsességben gyarapodva, tökéletesítve önmagát. A katolikus közírónak el kell kerülnie, hogy orákulumnak képzelje magát, aki mindenki számára meghatározza a követendő normákat és a kívánatos magatartást. Hiszen neki megvan már a maga orákulum, az egyház. Krisztus élő misztikus testének megvan a kellő tekintélye, és neki elegendő erre a tekintélyre hivatkoznia. Az egy-

ház autoritása készíti őt folyamatos önvizsgálatra, és tartja ébren saját képességeire irányuló szkepticizmusát. Élő hite kell legyen, és szüntelenül korának valódi értelmét kutatva meg kell óvnia örökségét, és ellenállni mind a relativizmus, mind a kétségbeesés kísértésének, amely ernyedtté vagy éppen túlzottan merevvé teheti. E magatartások ugyanis csak a látszatát keltik annak, hogy sikerült meghaladnunk a körülöttünk örvénylő hétköznapiakat.

Noha a katolikus közíró magasabb rendű tevékenységet folytat, mint liberális kollégája, mégsem töltheti el őt a kevélység, hiszen nem tekinthet megvetéssel arra a világra, melybe misszionáriusként érkezik. Osztotnia kell vele a nélkülözésben, és magáénak kell érezze szorongásait, amelyek a nekiszegezett kérdések formájában jelentkeznek. Ezekre meg kell felelnie, méghozzá oly módon, hogy válaszai a kérdezők számára befogadhatók és feldolgozhatók legyenek. Rá kell mutatnia: az egyház tanításában minden kor minden kérdésére benne rejlik a válasz, és nincs feloldhatatlan ellentmondás a mindennapok során szerzett tapasztalás és az egyház által közvetített örök igazság között. Az egyház nemcsak hogy nem tagadja meg a valóságot, hanem ellenáll minden kísérletnek, amely bármilyen indítékból és akármilyen filozófiai talajon állva a tények arcátlan letagadásán mesterkedik. A katolikus közíró akkor válik korának hiteles gyermekévé, ha tudatosan részt vesz korának eseményeiben és a konkrét történésekre reflektálva fejt ki építő jellegű kritikát.

Nem lehet nyitott ugyanakkor a hibákat elnéző és azokat tompító finomkodó megfogalmazásokra. Az efféle elvtelen elnézés és nyájasság diplomatikus modorra utal, és azt sejteti, mintha az egyház bezárkózna, és közírója nem lenne képes harcolni érte. Ez a mentalitás olvasható ki abból a véleményből, amely szerint „nincs értelme harcolni a modern bűnök ellen, ameddig azok nem érintik a katolikusokat”. Észre kell vennünk, hogy korunk áramlatainak hatására milyen régen erjedésnek indult és milyen mértékben fellazult a katolikus közösség. A „struccpolitika”, a hibák feletti szemhunyas annak jele, hogy nem értjük meg korunkat, és a bű-

nök takargatása nem más, mint lelki felszínességből fakadó hamis lojalitás. Ez a hozzáállás veszélyes, mert megelégszik a tisztesség látszatával, és nem törődik vele, mi lapul meg alatta. A világra való nyitottság nem őrizhető meg annak árán, hogy feláldozzuk ítélőképességünket. Sokkal inkább megköveteli annak hangsúlyozását, hogy a katolikus identitást ne egy társadalmi állapotnak tekintsük, ami sok más egyébgel együtt pillanatnyilag fennáll, és ami felől nyugodtak lehetünk, mert mindig fenn is fog maradni.

Nagyon nagy jelentőségű, hogy a katolikus közíró egyszerre legyen nyitott a világra és rendelkezék pallérozott ítélőképességgel. Ébernek kell lennünk, ugyanis a XIX. század vad liberalizmusának bukását követően a konzervatív értékek egyes töredékei visszalopakodni látszanak. A nagy tekintélyrombolás korát követően ismét felütötte fejét a rend iránti igény, a tekintélytisztelet és az engedelmisség követelése, amely értékeket szinte kizárólag csak a katolicizmus őrzött a XIX. század folyamán. E jelenség persze önmagában örvendetes, ám egy percre sem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a kor, amelyben élünk, nem azért vetette el a liberalizmust, mert felismerte annak hibáit, hanem azért, mert helyette a kétségbeesésnek adta át magát. Ez a visszaszívargás ölt szélsőséges formát Szovjet-Oroszországban, amely megsemmisíti egész középosztályát. Lám, ide vezet, amikor egy társadalom belefásul a parttalan vitákba! Idővel megjelenik az igény, hogy végre valaki döntsön, végre valaki egyértelmű, határozott intézkedéseket hozzon, és kirántsa tespedtségéből a cselekvésképtelen, dermedt embertömeget. Innen már csak egy lépés, hogy amennyiben valaki a társadalmi valóságot tekinti a végső valóságnak, akkor ebből a társadalomból számúzi az intelligenciát és a lelkeséget. Annak képviselői így lesznek kiszolgáló értelmiségiek, akik legfeljebb az ideológiagyártásban és annak terjesztésében vehetnek részt. Egyek ezt nevezik tartalom nélküli nihilizmusnak.

Felütötte fejét és vészesen teret hódítani látszik az új mentalitás, amelyet a „nagyobb társadalmi szerepvállalás iránti igénynek” nevezhetünk. Ez semmibe veszi az eszméket és a filozófiát,

azokat legfeljebb a mindenható tettet előkészítő elmélet, egyfajta intellektuális kellék gyanánt hajlandó elviselni. E társadalmi szerepvállalás nem azonos a transzcendencia és a metafizika teljes tagadásával, ha az lenne, nem lenne „tisztá aktivitás”. A szellemet és a tudatot adott dolognak tekinti. Hívei minden problémára kész megoldásokkal állnak elő. A tömegeket kívánják a maguk oldalára állítani, és lázasan szervezeteket alapítanak. Ez a világnézet sem kecsegtet sok jóval a szellemi függetlenségre nézvést, hiszen a gondolkodó ember a tettek embere számára csak egy nyugtalanító problémaforrás. A túltengő társadalmi szerepvállalás épp az a szellemi berendezkedés, amelyet a liberalizmus áhított, hiszen a végeredmény egy istentelenített elme és egy szekularizált vallás. Ez is szélsőséges világnézet, amely felszámolni törekszik mindent, ami nem hajlandó együttműködni vele és elfogadni igazságait.

Nos, ez az a szellemi környezet, amelyben a katolikus közíró kihívásokkal teli munkásságát ki kell fejtse. Egy vezető értelmiséginek általában magas a társadalmi elismertsége. Egyetemen tanít, munkásságával növeli az egyház presztízsét. Tekintélye megnyilvánul a legkülönbözőbb polgári szakmák területén, különösen, ha az eleve megbecsülésnek örvend, mint az orvosé vagy a jogászé. No de mi a helyzet a közíróval? Ki ő egyáltalán? Napi-, hetilapok léteznek, és ekként világos, hogy újságírókra is szükség van. De mit tud a közíró, ami túlmutat a hírközlésen, ami nem sorolható a szórakoztatóiparhoz? Ez a szerep még nem elfogadott, a közvélemény hajlamos ferde szemmel nézni azokra a nagy tudósokra, akik hajlandók publicistaként is megnyilvánulni.

Az egyház mint intézményesült lelkiség nem válhat azonossá a társadalmi szerepvállalással – Jacques Maritain nem véletlenül nevezi Aquinói Szent Tamást a modern intellektus apostolának. Szükséges további érveket felsorakoztatni? E társadalmi mozgalom nagyon is szeretne hasznot húzni az egyházból. Még az sem számít neki, hogy e haszonszerzés során összekeveri intellektuális problémáinak elutasítását az egyház dogmáinak időfeletti jellegével. Ez a tendencia nem kedvez a közírónak, hiszen ő éppen abban próbál

különbözni az újságírótól, hogy nem a napi apró-cseprő ügyekkel foglalkozik, hanem mélyebb megértésre törekszik, megvilágítani kíván és ezáltal érdemi befolyást gyakorolni korára, amelyben él. A támadás, amely ki akarja zárni őt a közéletből, ezúttal nem frontálisan éri. Inkább abba a lehetetlen szerepbe kívánja beszorítani, hogy úgy fessen, mint egy tudós, aki illetéktelenül a jelent kutatja.

Ezt a túlfűtött társadalmi szerepvállalást jelenleg nyugodtan nevezhetjük a katolikus közíró elé tornyosuló legnagyobb akadálynak. A jelenlegi válságon túlmenően az egész mostani politikai atmoszféra nem kedvez számára, tevékenységét meg nem értés és gyanú övezi. Kétségbe vonják, hogy munkája végezhető lenne gazdasági és szociális eszközrendszer nélkül. Ezt a társadalmi szerepvállalást, amely félreérti a katolikus közíró alapvetően missziós munkáját, folyamatosan figyelemmel követi az egyház, noha többnyire még nem is hallottak Theodor Haeckerről vagy Hugo Ballról.⁶⁶ Ajánljuk figyelmükbe a *Reich* új számának egyik elhíresült sorát: „a hitetlen katolikus minden rossz legrosszabbika”.⁶⁷ A társadalmi munka jó és szükséges, és azt sem állítjuk, hogy jelenkorunk elképzelhető lenne tömegszervezetek nélkül. De szükség van a szellem szabadságára is, ellenkező esetben az egyház lényegét veszítve lesüllyed a többi társadalmi szervezet közé. Mindössze egy társadalmi tényező lesz, mint a XVIII. században, és életerejé kialszik. A kultúrkeresztények ugyanis hiteltelenné teszik az egyházat, mert lelki passzivitásukkal, a szervezetekbe és a tömegek befolyásolásába vetett hitükkel a kereszténység lényegét árulják el. A gyakorlati tevékenység valóban fontos, de az alapjait jelentő lel-

⁶⁶ Theodor Haecker (1879–1945) német író, fordító, Kierkegaard felfedezője és kutatója, aki élete második felében a katolikus egyház védelmezőjeként szerepelt. A nemzetiszocializmussal szembeni ellenállását is dokumentálják utolsó munkáinak egyes részletei, illetve az *Az éjszakai napló*. Hugo Ball (1886–1927) a dadaizmus egyik fő alakja, aki élete végén visszatért a katolikus hitre – a szerk.

⁶⁷ A szerző valószínűleg az 1940-től 1945-ig publikált *Das Reich* című nemzetiszocialista hetilap egyik számára utal – a szerk.

ki bázis nélkül elkerülhetetlenül lanygulni fog és nem töltheti be szerepét.

A katolikus közírónak joga van felemelni hangját a világunkban végzett gyakorlati tevékenység túlbecsülése ellen, de semmilyen körülmények között nem felejtethi el, hogy mi az ő hivatása, és hogy soha nem törhet szellemi egyedulalomra. Ezzel azt kockáztatná, hogy oda jut, ahová az ideológia szolgálatába álló liberális és marxista közíró ideológiájuk konszolidációját követően. A katolikus közíró spiritualitását egyháza határozza meg, ezért nem juthat Trockij sorsára. Természetesen köztünk is előfordulhat, hogy valaki túlhangsúlyozza saját szerepét és intellektuális súlyát. A katolikus közíró sajátossága, hogy az egyház önti formába őt szellemisége által, és nem ő alakítja az egyház arculatát saját meggyőződése szerint. Ennek ellenére persze előfordulhat, hogy közéleti publicistáink túlértékelik saját jelentőségüket, és azt hiszik, hogy az ő lelki és szellemi kifejezőmódjuk az egyetlen és tökéletes.

Éppen ezért a katolikus közírónak jól eszébe kell vésnie, hogy kizárólag abban az esetben végezheti hitelesen és sikeresen munkáját, ha az minden körülmények között a katolikus teológia talaján áll, és szellemi tekintélyét a katolikus filozófiai hagyományból meríti. Nem szabad figyelmen kívül hagynia továbbá, hogy mindenfajta irodalmi tevékenység alapja a műveltség és a tudományos megalapozottság. Noha írásai a jelenre és az aktuálisra irányulnak, azok hátterül minden körülmények között a katolikus szellemi tradíció és az egyháztörténet kell szolgáljon. Magától értetődő, hogy a közírónak ettől még nem kell szobatudósnak lennie, mint ahogy azok a kiváló elmék, akik kutatásra szánták az életüket, olykor egészen bátran megszólalhatnak aktuális témában is. A katolikus közíró tevékenységének specifikuma, hogy az időtlenség talaján állva szólal meg időszerűen. Széles körű általános műveltség és tapasztalat nélkül azonban munkája nem lehet építő jellegű, és nem fogja tudni korát érdemben befolyásolni. A közíró nem költő, aki az aktuálisan hozzáférhető szellemi kincsekből építkezve örök érvényre kívánja munkáját végezni. De pusztán azért, mert a köz-

író saját korában gyökerezik, nem ítélné meg azt felszínes személyes benyomások alapján.

Világnézetét elsősorban az egyházhoz való tartozás határozza meg. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne reflektálhatna kritikai élel az egyház tanításaira és ne mérlegelhetné egyes megnyilvánulásait, hiszen nem védelmezheti azt általános megfontolások alapján. Bármilyen felmerülő világi problémát a saját meggyőződése szerint, ám az egyház fényével kell megvilágítania. Az egyházhoz való tartozás ebből kifolyólag együtt jár azzal is, hogy nagy szorgalommal és alázatosan törekednie kell az egyház által a századok során felhalmozott filozófiai és teológiai tudás mind teljesebb elsajátítására, és folyamatosan újra tisztázni kell önmaga számára a hitnek és az észnek az egymáshoz való viszonyát. Ez a folyamatos önképzés egyszersmind óvatosságra és szerénységre neveli őt: tudatában lesz, nem az ő feladata, hogy a földgolyó összes problémáját megoldja, és nem is kell okvetlenül új elméletet felállítania, melynek segítségével a világ baja orvosolhatóvá válik. Megérti, hogy az a pillanat, melyben él, csak egy a sok közül, és nem keres menedéket az idő áramlatában, sem magában az időben. A mindennapi élet küzdelmében fel kell fedeznie az örökkévalóság nyugalmát, és tudomásul venni, nem neki kell megváltania a világot. Nem szabad felednie, hogy olyan célokat szolgál, melyeknek elérését nem élheti meg személyesen. Olyan küzdelemben vesz részt, mely erejét meghaladja. Tisztában kell lennie azzal, hogy nem az ő emberi szellemének kiteljesítése a végső cél, és nyugalomra kell lelnie a felismerés által, hogy írói munkássága mögött ott áll az igazi filozófia.

Ebben az alázatban rejlik büszkesége. Ebben az elidegeníthetetlen elégtelenségben rejlik hivatásának ereje. Neki magának nincsen tekintélye, de rámutat az útra, amely az igazi tekintélyhez vezet. Mindig kételyek gyötrik, hogy vajon saját személyiségét nem tolta-e túlságosan előtérbe az igazsággal szemben, és nem veszi-e őt véletlenül a közvélemény a kelletténél komolyabban? A benne rejlő létbizonytalanság folyamatosan emlékezteti rá, hogy nem lehet

önmagával elégedett. Ha ez elvész, úgy írói tevékenysége csupán tartalmatlan időmúlatus. Ezt a nyugtalanságot azonban nem szabad lebecsülni, mert ez az az érzés, amelyről Szent Ágoston ekként ír: „Nyugtalan a mi szívünk, amíg meg nem nyugszik Tebenned.”

(Waldemar Gurian: The Catholic Publicist. *The Review of Politics*, 17., 1955/1. [január], The Gurian Memorial Issue. Fordította: Pogrányi Lovas Miklós)

10 Mit jelent ma Szent Tamás?

1.

Vannak olyan filozófiai irányzatok, amelyeknek az a feladata, hogy egy meghatározott tant örizzenek és közvetítsenek az utókor számára. Ezek az irányzatok általában arról a gondolkodóról kapják a nevüket, aki először fejtette ki az irányzat eszméit. Ebben az értelemben beszélhetünk például az Averroészhez, Scotushoz vagy Szent Tamáshoz fűződő irányzatokról. Egyes iskolák csak az alapelveikben ragaszkodnak mesterükhöz, de hajlanak arra is, hogy frissítsenek az elgondolásaikon – és épp emiatt beszélhetünk neokantiánus, neohegeliánus és neotomista elképzelésekről.

Ezek alapján tehát úgy tűnik, hogy többféleképpen is ragaszkodhatunk Szent Tamás gondolkodásához: a neotomisták legalábbis megkülönböztetik magukat a többi tomista gondolkodótól. De miben is különböznek egymástól? Általánosságban véve miféle

⁶⁸ Louis de Raeymaeker (1895–1970) belga származású francia pap, teológus és filozófus, a Leuveni Katolikus Egyetem Filozófiai Intézetének igazgatója 1948–1966 között.

szerepet játszhat egy gondolkodási irányzat a filozófiában? Milyen jelentősége lehet a hagyományos tanok újrafelfedezésének? Mind-egyik kérdésünk fontos, és nem lesz egyszerű feladat választ találni rájuk.

Ha összehasonlítjuk a tomista gondolkodást a többi irányzattal, szembeszökő az előbbi szokatlan egységessége. A tomista tan annak ellenére, hogy hét évszázados múltra nézhet vissza és az egész világot befolyásoló hatása van, olyan koherens és teljes rendszert tudott kiépíteni, amelynek az alaptételei nemigen engednek nagyobb eltéréseket az irányzaton belül.

Mindennek ellenére tomizmus és neotomizmus is létezik, miután léteznek olyan tomisták, akik neotomistáknak nevezik magukat. De mi a különbség a kettő között?

Tény, hogy az iskola követői eltérően állnak Szent Tamás műveihez. Így azokkal nem kell most foglalkoznunk, akik vizsgálataikat csupán a nyomtatott művek tanulmányozására korlátozzák, nem érdekli őket a felhasznált kiadás kritikai értéke, valamint gyanútlanul viszonyulnak az Angyali Doktor által használt kifejezések és az általa kidolgozott elméletek fejlődéséhez. Azokra sem kell sok időt vesztegetnünk, akik szerint a szövegek kritikai kiadásának kitartható és ismétlődő tanulmányozásával újra felfedezhetjük a valódi, autentikus értelmüket, és akik szerint hiábavaló – sőt adott esetben akár egyenesen veszedelmes – a tárgyalt kérdések történeti vizsgálata. Azoknak, akik ezt az álláspontot képviselik, be kellene látniuk, hogy egy nagy filozófus gondolatainak feldolgozása nem egyszerű feladat: mi sem mutatja ezt jobban, mint Platón, Arisztotelész, Kant és Hegel munkáinak számtalan eltérő értelmezése. Elég képtelen feltételezésnek tűnne, ha azt állítanánk, hogy ezek a zseniális gondolkodók rosszul gondolkodnának, vagy pedig (emellett vagy ezen túl) azzal gyanúsítanánk őket, hogy képtelenek az anyanyelvükön fogalmazni. Úgy tűnik, hogy minél kiválóbb egy filozófus, annál nehezebb megragadnunk a gondolatait: a briliáns elképzelések ilyen vagy olyan módon kimeríthetetlenek, és számtalan különböző vizsgálat kiindulópontjai lehetnek. Ez a megállapítás nem

áll a harmadrangú filozófusokra – de Szent Tamás valódi géniusz volt. Minden rendelkezésünkre álló tudományos, kritikai és történeti forrást fel kell használnunk ahhoz, hogy méltón bánjunk vele, és egyre pontosabban és a szándékaihoz hűen ismerhessük meg a tanait.

De még így is megmarad a kérdés: elegendő vajon a tomista számára Szent Tamás elvi elképzeléseinek a lehető legpontosabb feltárása? Sokan úgy vélik, hogy a tomista iskola csak akkor lehet méltó a nevére, ha a neotomisták feladatait tűzi ki célul maga elé.

Ha viszont meg vagyunk győződve egy doktrína igazságáról, miért újítanánk föl? Ha igaz, miért lenne szükség a felfrissítésére? Elavulhat tán az igazság? Hát nem állandó? Miért akarna bárki is frissíteni az aritmetikán? Ezeket a kérdéseket érdemes alaposabban is megvizsgálunk. Mit értünk pontosan neotomizmuson? A válaszhoz meg kell ismerkednünk Mercier bíboros megközelítésével – ő volt ugyanis a múlt század vége felé indult neotomista mozgalom legkiválóbb és legragyogóbb képviselője.⁶⁹

A filozófia az egyéni kutatáson és megértésen alapul. Mercier gondolkodásában nem volt helye a *per decretum* filozófiának. A tomista filozófiához való ragaszkodása az ebben rejlő első igazság megragadásán alapult. Mivel nem volt képes elárulni a saját lelkiismeretét, hűnek kellett lennie a tomizmusnak. Meggyőződése volt, hogy Szent Tamás törekedett leginkább az igazságra, s ő járt a legközelebb a lélekkel kapcsolatos ősi problémák megoldásához. Kötelességünk hát ragaszkodni hozzá, hacsak nem akarjuk elárulni az igazságot.

Mindez semmiképpen sem jelenti azt, hogy vissza kellene térnünk a történelem kódében fekvő múltba: szó sincs arról, hogy visszatérjünk a XIII. századba. Mercier ezt határozottan hangsú-

⁶⁹ Désiré-Joseph Mercier (1851–1926), belgiumi francia filozófus, tudós, bíboros, a Leuveni Katolikus Egyetem Filozófiai Intézetének megalapítója, Szent Tamás tanainak ismertetője és értelmezője – a szerk.

lyozta is: „egyszerűen fel sem merülhet a visszatérés kérdése”. De miképpen lehetünk így tomisták?

A kérdés egy általánosabb problémát vet fel, amely minden „doktrína reneszánszát” érinti. Lehetséges valamiképpen a „múlt-hoz” tartozó, „holt” eszmék feltámasztása? Igen is, meg nem is: az eszme az élet manifesztációja, a lelki és személyes tevékenység immanens terméke. Ahogy minden élet esetében is történik, az emberi lélek fejlődik, sodródik az időben, és egy olyan gondolati áramlatot hoz létre, amely vagy követi a neki szabott medret, vagy megtorpan és elhal. Meg kell jegyeznünk azt is, hogy az időben sodródó gondolatai révén az ember felülemelkedhet az idő folyásán, elérheti a valódi igazságot, és megtalálhatja a maga értékét. A gondolat örök igazsága megmarad, és közvetíthető – ami azt illeti, századokon átívelő hidakat hozhat létre.

A szellemi élet nem mozdulatlan: folyamatában fejlődik. Ezért mondta Mercier a tomizmusról, hogy nem valamiféle szarkofágba zárt múmia, amelynek csupán a nyughelyét őrizhetjük, hanem egy örökifjú, folyamatosan aktív organizmus, egy olyan személyes törekvés, amelyet óvnunk kell és fenn kell tartanunk: biztosítanunk kell számára a gyarapodás lehetőségét. Ugyanebből az okból kifolyólag nem habozott akkor sem, mikor a következő kijelentést tette: „A filozófiai gondolkodás nem befejezett munka – ugyanúgy él, mint az a szellem, amely felfogja.” De mégis milyen jelentőségűek ezek a megállapítások?

Mercier a maga idejében a tudomány előtérbe kerülését és előretörését tartotta szem előtt: arra a tudományra gondolt, amely folyamatosan újratерemti önmagát, korlátlan fejlődési lehetőségek elé néz, s ezáltal sosem tekinthető befejezettnek. Mindennek következtében a szellem nem mondhat le arról, hogy a maga számára szabott, vég nélküli kutatásokra induljon. A „tudomány eredményeit”, amelyek a befejezett kutatások eredményeiből állnak össze, és melyeket már a szakmán belül oktatási célokra is használnak, meg kell különböztetnünk az „éppen művelt tudománytól”, attól az erőfeszítéstől, amely új meghódítandó területeket tűz ki maga

elé. Talán mondanunk sem kell, hogy az „alakulóban lévő tudomány”, az úttörők tudománya az, amely a tudományos hozzáállás megtestesítőjének tekinthető, s ebben a hozzáállásban fekszik az értelem és a jövő záloga is.

Mercier számára azonban mindez igaz volt a filozófiára, és ennek megfelelően a tomizmusra is – mivel épp a tomizmusban fedezte fel az igazi filozófiát. A tomizmus még nem ért útjának végére: egy élő hagyomány, és mindörökké az is marad, mozgás nélkül azonban nem maradhat életben. Az élet megállítása nem más, mint a halál, hacsak nem haladjuk meg a megelőző állapotokat, és nem lehelünk a hagyományba új életet újabb kutatásokkal – és nem tűzünk ki újabb meghódítandó célokat a gondolkodás elé. A tomista gondolkodásnak ebben az értelmében töretlen növekedésben kellene lennie – de szembe kell néznünk egy megkerülhetetlen kérdéssel: vajon helyes-e a filozófiát ugyanúgy szemlélnünk, mint a többi tudományt? Mercier bíboros a jelek szerint épp így tett. A tudományok terén újabb és újabb felfedezések követik egymást, és folyamatosan új adatokkal gazdagodhatunk – senki sem gondolhatja, hogy a felfedezések kora csupán azért érhet véget, mert már nem marad semmi felfedeznivaló. Így halad a tudomány: az új adatok nem írják felül a régebbieket, a növekedés pedig kvantitatív marad. Emellett egyes újabban felfedezett tények új fényt vethetnek a régebbi megállapításokra, s ezáltal olyan meglátásokhoz juthatunk, amelyekre mind ez idáig nem is gondolhattunk volna.

A filozófia terén azonban úgy gondolhatjuk, hogy valami egészen más helyzetről beszélünk, miután az újabb felfedezések ebben a tudományban kevésbé hangsúlyosak. Mindazok a tények, amelyekre a modern gondolkodó gondolatai irányulnak, alig különböznek azoktól, amelyeken ókori társaik töprengtek. Mindennek fényében mindenképpen tisztáznunk kell, hogy mi lehet „helyénvaló” a filozófiai gondolkodásban, és érdemes jobban megismernednünk az örökkévaló fejlődés azon felfogásával is, amelyet Mercier fontosnak tartott.

Kétségtelen, hogy ötven évvel ezelőtt meglehetősen bonyolult feladatnak bizonyult volna megválaszolni az előbb felvetett kérdést, mivel a „tudománykritika” ekkoriban még gyerekcipőben járt, a modern tudományok és a filozófia közötti különbség pedig még nem volt kellően tisztázott. Mindezek mellett a korra jellemző tudományközpontú és pozitivista légkör hajlamossá tehetette a filozófusokat arra, hogy a tudományos ismereteket tegyék meg mintának minden megismerés számára, és mindeközben megfeleljenek a természettudományos ismeretek különböző sajátosságairól. Ez a helyzet mindazonáltal már nem áll fenn, s így könnyebben tudjuk körülírni és meghatározni a filozófia sajátos jellegét.

2.

Sokak számára a filozófiatörténet botrányos dolognak tűnik: az szúr szemet számukra, hogy gyakorlatilag a kezdetektől fogva voltaképpen összeegyeztethetetlen elképzelések álltak szemben egymással. Látják, hogy az eltelt századok során folyamatosan újabb és újabb rendszerek születtek, a filozófusok közötti ellentétek pedig csak egyre növekedtek. Ezek a tények vitathatatlanok – de miképpen magyarázhatnánk őket? Miután minden egyes filozófus úgy tesz, mintha a filozófiai igazság birtokában lenne, és miután nem létezik egy általánosan elfogadott, közös vélemény a gondolkodók között, könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy valójában kivétel nélkül mindnyájan tévedtek – kivéve talán egyvalakit. Ha nem is jutunk erre a következtetésre, legalábbis az a gondolat csábítóan tűnhet az előbbieik fényében, hogy a filozófiai igazságot többféleképpen, valamilyen változó dologként kellene felfognunk.

Épp ez az a következtetés, amelyet – a látszat szerint szándékosan – mindegyik gondolkodó kategorikusan elutasít.

A filozófiával ellentétben a tudomány különösebb nehézségek nélkül képes létrehozni a gondolkodók közötti közös nevezőt – legalábbis a rendelkezésre álló eredmények terén. A tudomány ezeknek a birtokában új, a filozófiától független alapokat teremtett magának – de mindezt természetesen nem úgy kell elképzelnünk, mint ha varázsütésre történtek volna meg ezek a dolgok. Mindehhez sok időre és komoly erőfeszítésekre volt szükség – de végül csak megtörténtek. Ha a tudomány által megtett utat nézzük, figyelemre méltó, hogy a megvalósult haladás során az addigi tudományos megfigyelések gyakorlati működését kutatták, vagyis mondhatjuk azt is, hogy megkísérelték ezeket a megfigyeléseket eltávolítani a hozzájuk kötődő filozófiai tartalmaktól és a helyzettől függően tisztán matematikai vagy empirikus megalapozással próbálták ellátni őket.

A tudományos gondolkodás megjelenése óta erősen él a kísértés, hogy a filozófiai gondolkodást valami olyan átmeneti, prekritikai állapotnak fogják föl, amely csupán arra hivatott, hogy előkészítse a terepet a tudományos gondolkodás számára. A múlt században megjelent szcientizmus ezt az álláspontot képviselte. Ennek ellenére az a helyzet, hogy a tudományok ugrásszerű fejlődése nem ártott a filozófiának – ellenkezőleg, inkább használt neki. A tudományok fejlődésével a filozófiának lehetősége nyílt a tudományos módszerek alaposabb vizsgálatára, valamint az általuk elért eredmények felhasználására. Ennek a „tudománykritikának” a hatására a különböző tudományágak közötti határvonalak jobban kirajzolódtak, aminek köszönhetően egyesek megkísérelték elhelyezni a filozófiát ezen a térképen. Ennek során némelyek a filozófia helyét a tudományok szféráján kívül állapították meg, így elkerülhetővé vált a különböző elméletek, módszerek és filozófiai eredmények összekeverése a tudomány számára lényeges felismerésekkel, technikákkal és eredményekkel. Mindennek ellenére a filozófia fejlődése nem csökkentette a meglévő rendszerek számát

– s a közöttük fennálló ellentéteket sem volt képes feloldani, sőt a filozófiai doktrínák gombamód szaporodni kezdtek, és egyre kevésbé tűnt valószínűnek, hogy korlátozni lehetne valahogy a számukat. Ezzel pedig szembe kell néznünk, nem szabad elsiklanunk felette. Nem szabad megelégednünk a lehető legegyszerűbb – akár nevetségesen egyszerű – megoldásokkal sem, mint például azzal, hogy minden olyan gondolkodó álláspontját elvetjük, aki más véleményen van, mint mi magunk, és mindezt azzal indokoljuk, hogy nem őszintének vagy nem intelligensnek bélyegezzük őket. A legfőbb nehézség annak a forrásnak a felkutatása, amelyből a filozófia több különböző ága fakadhatott, illetve a szerteágazóság magyarázata. Vajon elkerülhetetlen ez a sokszínűség? Vajon jó, vagy épp ellenkezőleg, káros dologról van szó?

Ahelyett, hogy a filozófia és a tudományok közvetlen vizsgálatába fognáink annak érdekében, hogy fényt deríthessünk a maguk sajátos természetére és tulajdonságaira, először és mindenekelőtt a filozófus és a tudós viselkedését kell megfigyelnünk. Ehelyütt csak néhány lényegesebb pontra mutatunk rá, ám ezek segíthetnek felmérni annak a szakadéknak a szélességét, amely a filozófiát a tudományoktól elválasztja.

Vegyünk először is egy magától értetődő tényt: a filozófiai munkákban rendszerint különféle munkákból vett idézetekkel és számos – gyakran ókori – műre történő utalással találkozhatunk. Nem annak a jele ez, hogy a filozófiát valamilyen módon megbillogozta és magához láncolta a történelem? Ez aligha fordulhat elő a tudomány esetében: senki sem számítana arra egy matematikai értekezésnél, hogy idézetek tömkelegével találkozzon benne. A fizikust a maga kísérletei közben nemigen érdekli, hogy mit gondoltak az ókori görögök vagy a középkori arabok. Ezzel egyáltalán nem azt szeretnénk mondani, hogy a tudománytörténet érdektelen lenne, de azt el kell ismernünk, hogy az ilyen irányú érdeklődés elsősorban *történeti*, vagy akár *filozófiai* jellegű (leginkább az episztemológia kapcsán fordulhat ez elő), de nem feltétlenül szükséges a *tudományos fejlődés* elősegítéséhez. Tegyük még hozzá, hogy

igen ritka az olyan tudós, akinek mélyrehatóbb ismeretei vannak az általa választott szűkebb terület történetéről.

Másodszor: a kortárs filozófus könnyedén mozog a múlt filozófiai szövegei között – nem okoz neki nagyobb nehézséget Platón egy passzusának a tanulmányozása, mint egy Heidegger-szövegé, s Plótinosz megértése sem lehet sokkal keményebb dió a számára, mint Hegelé. Ugyanannyira otthon lehet Szent Tamás értelmezésében, mint Edmund Husserlében. A tudománnyal kapcsolatban megint csak egészen más a helyzet: kortárs tudósaink idegennek érezhetik maguktól a középkori vagy ókori traktátusokat, úgy érezhetik, mintha egy másik világba léptek volna az olvasásukkor. Még ha a tudósok meg is tanulják értelmezni ezeket a szövegeket, aligha szabadulhatnak attól az érzéstől, hogy feneketlen szakadék tátong a múlt és a jelen tudománya között.

Harmadszor, és ez a legfontosabb pont: a filozofikus gondolatok kortól és népcsoporttól függetlenül aktuálisak lehetnek. Ebből a nézőpontból a filozófia és a természettudományok összevetése értelmet nyer: a tudományos fejlődés újabb és újabb lépcsőfokaira lépve a fennálló helyzet a múltba sodródik, kikerül a látóterünk-ből és végül meghaladottá válik. A tudomány szemében az, ami a múlthoz tartozik, nem lehet hatékony, termékeny vagy „aktuális”: csak a „történeti” jelentősége miatt tarthat számot bármiféle érdeklődésre. Ahhoz, hogy lépést tartsunk a kortárs tudományos fejleményekkel, csupán a kortárs irodalomra történő hivatkozás szükséges – és ez elégséges is. Az elmúlt korok tudósainak emlékét talán tudományos törvények, intézmények, akár utcák és a nevüket hordozó helyek ápolják – de ami fennmarad, az a névhez kötődik, nem a tudós munkájához. A régiek munkáiról ritkán esik szó, bármilyen fontos felfedezéseket is tettek: az „aktuális” tudományos hatásuk majdhogynem a nullával egyenlő: pusztán történeti figurák. Tudományos értelemben halottak.

Mennyire más sors jut a filozófusnak! Mindegy, hogy az utódai miféle eredményeket értek el, az ő műveit még mindig hasznosnak forgathatjuk. S mennyi mindent adtak már közre a görögök

óta – és mégis, milyen filozófus lenne az, aki sürgősségtelennek tartaná Plótinosz, a sztoikusok, Platón, Arisztotelész vagy akár a preszókratikusok olvasását? Ezzel szemben nincs olyan tudós, aki ennyire törné magát azért, hogy az antikvitás tudományos munkáival megismerkedhessen: éppen ezért mondhatjuk, hogy a filozófia örökkévaló, s épp ezért nem jutna senkinek az eszébe, hogy a fizika örökkévalóságáról beszéljen. Az emberek ezenkívül hisznek benne, hogy az elmúlt századok filozófusai nem csupán a maguk szórakoztatására művelték ezt a tudományt, hanem mindenekelőtt folyamatosan a filozófia fejlesztésére összpontosítottak, és ezt éppen az emberi gondolkodásra gyakorolt újabb és újabb hatások révén tudták megtenni.

Egy pillanatig sem szeretnénk úgy tenni, mintha csupán egy szónoki kérdésről lenne itt szó, és az emberi civilizáció hajnala óta lenne valamiféle terv, amelynek a megvalósításán minden valaha élt gondolkodó munkálkodott volna, s még kevésbé szeretnénk azt az érzetet kelteni, hogy az idők során kifejlődött filozófiai gondolkodás csupán valamiféle olyan organizmus lenne, amely egy előre meghatározott törvény szerint él és hal – ez a dolgok végletes leegyszerűsítése lenne, s nem felelne meg a valóságnak. Érdemes megjegyeznünk azt is, hogy ezek az elképzelések nem magyaráznák az egymással ellentétes álláspontot képviselő gondolkodók elképzeléseit sem – de mégis: hogyan lennének képesek ezek az ellenlábasok elősegíteni az örökkévaló filozófiát?

Akkor tehát mi is lehet a kérdés? Először is meg kell jegyeznünk valamit: a filozófia égboltján rengeteg fényes csillag ragyog, s vannak közöttük olyanok is, amelyek szinte elvakítanak bennünket – de egy sor másik égitest épp ezektől nyeri a maga fényét. Ehelyütt csak a napokat fogjuk vizsgálni, a többi égitestet pedig pillanatnyilag figyelmen kívül hagyjuk. A helyzet így már jóval egyszerűbbé válik, mivel végső soron az igazi teremtető erejű emberek – amint a filozófiában, úgy más területeken is – viszonylag kevesen vannak, és csupán néhány tucat ilyen géniusról beszélhetünk az antikvi-

tástól napjainkig – és ebbe beleszámoltuk az arab és a középkori keresztény világot is.

A filozófiai realitás a következőképpen adja magát a számunkra: körülbelül huszonhat századdal ezelőtt összeállt egy olyan – mondjuk így – „szüimposzion” vagy szimpózium, amely a mai napig főnnáll, és amelyben minden idők legnagyobb gondolkodói foglalhattak helyet, és mindez változatlanul így megy a mai napig is. Kétségtelen, hogy az asztaltársaság munkáját valamiféle folyamatoság jellemzi: ahogy teltek a századok, rendszeresen új gondolkodók bukkantak föl és elfoglalták méltó helyüket a szimpóziumon. Az új tagok azonban úgy foglaltak helyet, hogy figyelembe vették azokat az öregeket, akiknek a véleményeit már megvitaták és elkönyvelték magukban, s elfogadták vagy visszautasították őket. Az új cimborák megjelenése felkeltette a filozófusok érdeklődését, lehetővé tette egyes régebbi kérdések újbóli elővételét, és adott esetben a megoldásra is több rálátást adhatott, mint azt megelőzően. Mindez azonban nem eredményezte az ősök elnémítását: korántsem kárhoztatták őket némaságra, s az idős kor bölcsességével szólhattak. A filozófiai vitákat nem csupán kortársak vívják, hanem minden filozófus, minden olyan ember, aki tagja lehet a filozófiai asztaltársaságnak. A fiatal és az öreg összhangban szól, és mindenki elfoglalhatja a helyét a filozófiai polifóniában.

Hogyan tudnánk magyarázni ezeket a tényeket? Miképpen igazolhatnánk őket? Tekintsünk hát meg egy elsőre ellentmondásosnak tűnő helyzetet:

Századokon átívelő közhely, hogy a filozófusok semmiben nem képesek egyetérteni: sem a megoldásban, sem a kérdés felvetésében. Valamilyen értelemben ez igaz is, másfelől azonban a filozófiai vitáknak nem szabad túl nagy feneket kerítenünk. Nem szabad elfelejtenünk, amit már előttünk is megmondtak: a filozófusok olyan vitákba bonyolódnak maguk között, amelyek túlmennek az ember által belátható távokon. Mindig is kapcsolatban álltak egymással, és mindig megőrzik a közös alapokat: a látszat ellenére mégsem

jelenthetjük ki teljes bizonyossággal, hogy semmiben sem értenek egyet.

Most akkor egyetértenek-e vagy sem? Úgy tűnik, hogy ezen a kettőn kívül nincsen más választásunk – bár nem szabad elhamarkodott következtetéseket levonnunk, mivel valamilyen értelemben ennek az egésznek lehet valamilyen más értelme is. Ebben az esetben a túlzottan sarkos állítások, mint például a negációk, túl keménynek és szükségtelennek tűnnek. Figyelnünk kell az apró különbségekre.

Az általunk keresett megoldásnak azon a *személyes* vonáson kell alapulnia, amely minden filozófia jellegét adja. Idézzük csak föl, hogy minden *személy* a magának megfelelő „megmagyarázhatatlan” értékkel és értelemmel rendelkezik. Ez minden bizonynyal áll a gondolkodóra, a művészre és az utca emberére is – viszont csupán egyetlen Démoszthenészről, Nagy Sándorról, Dantéről, Rubensről, Johann Sebastian Bachról vagy Mozartról beszélhetünk. Hiábavaló lenne úgy tenni, mintha bármely másik ember azonos lehetne velük. A személy önmagában egyedülálló.

Ha azonban az ember életének pontosan szabott iránya, „élete főműve” magán hordozza alkotójának *bélyegét*, és minden egyéb műtárgyhoz hasonlóan a filozófiai művek is hasonlóképp viselkednek. Gyorsan hozzá kell tennünk azt is, hogy nem a filozófia egy, merőben szubjektív elképzelésére szeretnénk utalni ezzel – de ha mindez igaz, már nem zavarhat össze bennünket a filozófiai irányzatok sokfélesége, és jobban megérthetjük, hogy a különböző rendszerek miért nem zárhatják ki egymást kölcsönösen. Mind-egyik rendszer egy egyéni ihletettség bélyegét viseli, s így nem zárhatják ki egymást.

Ezen a ponton a filozófia és a tudomány lényegi különbségére tapintottunk. Hacsak nem fordítunk rá különösebb figyelmet, nem tudunk megfelelő meghatározást találni a filozófia számára. A tudományok azonban fejlődésük során egy szigorúan absztrakt nézőpontból szemlélték a világot, „a Szíriusz szempontjából”, vagyis mondhatjuk úgy, hogy egy személytelen, semleges alapállást fog-

laltak el, amely nem csupán univerzális, hanem egységes is, és ez a hozzáállás komoly hatást gyakorolt magára a tudományra is. Ha más nem, legalább a módszer által feltárt adatok elegendő bizonyítékot biztosítanak arra nézvést, hogy hatékony.

A filozófia azonban különbözik a tudományoktól: meghatározás szerint sincs semmiféle sajátos nézőpontja. A valóságot a maga teljességében kívánja vizsgálni, ennél fogva nem elégedhet meg egy absztrakt nézőponttal, miután magát a valóságot – ha a dolgokat a maguk értékén és értelmében kezeljük – szeretnénk vizsgálni. Emiatt is fontos, hogy a filozófia a kezdetektől fogva tisztában legyen a maga alapjaival, ezt valamiképpen össze is kösse a valósággal, és valami olyan tudást hozzon létre, amely kivétel nélkül mindent lefedhet, valami olyasmit, ami a szó skolasztikus értelmében „transzcendentális”. Az efféle tudást nem szűkíthetjük le arra, amit egyhangúlag igaznak fogadnak el, mivel nem a helyesen felfogott absztrakció – a mindent magába foglaló és mindent beborító dolog – képeként jelenik meg előttünk. A filozófia sorsa tehát azokon múlik, akik művelik, inspirálják és irányítják; nem kezelhetjük úgy, hogy elválasztjuk a gyökereitől anélkül, hogy ne indulna romlásnak. Ez az alapvető tapasztalat viszont elkerülhetetlenül magán hordozza az őt világra hozó gondolkodónak a jegyét, s így maga a filozofikus tevékenység is megőrződik. Ahogy a tapasztalat egyre szilárdabb és megbízhatóbb alapokat ad, a személyiség pedig tökéletesedik és erőt nyer, egyre inkább így fest a helyzet.

Általában véve hajlamosak vagyunk azt hinni, amikor azt látjuk, hogy az azonos eseményeket különféleképpen értékelik az emberek – és ez leginkább akkor igaz, ha ezeknek az eseményeknek az alapvető jelentősége egyesek számára nem nyilvánvaló –, hogy némelyek tisztábban és élesebben látnak másoknál, így ők képesek azokat a dolgokat is felfogni, amelyek kevésbé tisztán látó társaik előtt rejtve maradnak. Úgy tűnhet, hogy végső soron a személyiség kifinomultságáról és erejéről van szó.

Bármiféle filozófiai rendszerről beszélünk is, két alapvető vonást kell elemeznünk. Először is meg kell vizsgálnunk azoknak

az alapvetőnek tartott elveknek a gazdagságát és sokszínűségét, amelyeket a személyes tapasztalat a felszínre hozott, másodszorra pedig a gyakorlatban is próbára kell tennünk a rendszert – például a logikai redukció útját követve vagy azáltal, hogy az általa kifejtett absztrakt elveket próbáljuk visszafejteni – annak érdekében, hogy kidolgozhassunk és megalapozhassunk egy elméleti *egységet*. Egy teljesen kifejlett filozófiai rendszer számára mindkét feltétel elengedhetetlen – ám úgy tűnik, hogy egy rendszer tényleges értéke és súlya inkább az első szemponthoz kötődik, mint a másodikhoz. Mindnyájan ismerhetünk olyan önjelölt szónokokat, írókat és professzorokat, akiknek fontos mondanivalójuk van, s akik ezt a rendszerre való törekvés nélkül próbálják továbbadni – másfelől pedig ismerhetünk olyanokat is, akiknek a rendszerszeretete vitán felül áll, tisztán és precízen adják elő a gondolataikat, de sajnálatos módon ez a tisztaság javarészt annak köszönhető, hogy nem is kell túl sok mindent tisztáznuk: erőfeszítéseik üresek, s nem is hoznak gyümölcsöt. Mindezekon felül ez utóbbi hiba sekélyességről vagy ostobaságról is árulkodhat.

Az emberi személy bonyolult létező: magába foglalja az embert, aki egyszerre lelki és fizikai létező a maga teljességében, de ugyanennyire kifejti e vonásoknak a szubsztanciális egységét is. A lelki és fizikai tényezők nem egymás mellett léteznek, hanem kölcsönösen áthatják egymást, s együttesen egy olyan dinamikus rendszert alkotnak, amelynek az alapvető elvei a többi tényező függvényében érvényesülnek. Az az emberi cselekvés, amely ebben a rendszerezett *összhangban* gyökerezik, sokat elárulhat számunkra erről a rendszerről és a részeit képező tényezők együttműködéséről. Éppen ezért lehetséges, hogy az ember „viselkedésében” minden esetben benne foglaltatik és tükröződik az az emberi „értelem”, amely a lélekhez tartozik. De *vice versa*, ennek a meghatározásnak megfelelően az emberi lélek egyúttal összefüggésben is áll azzal az anyaggal, amelyben szubsztanciálisan jelen van. A lélek teljességgel immanens lehet, de természetes módon a téren és időn belül.

Szent Tamás nem habozik kimondani, hogy a *prima materia* az emberi individualitás alapja, s ez magába foglalja az emberi szellemet is, amely pedig azonos az emberi lélekkel. A lélek pedig az élet egy egyedi princípiumát adja meg, ami egyúttal az emberi lélek egyedi szubsztanciális formája, azaz az élet egyedi elvét határozza meg – s ez pedig az emberi személy egyedi szubsztanciális formáját is adja, ekképpen pedig az életnek és a testiségnek is az alapja. Nehéz dolgunk lenne, ha annál is szorosabb kapcsolatot keresnénk a test és a lélek között, mint amelyet Szent Tamás e helyütt ismertet velünk – de ezt az elképesztően merész elméletet az Angyali Doktor korántsem *a priori* módon fektette le. Szent Tamás egyes adatokat illetően különböző összefüggéseket figyelt meg a lelki és az anyagi tulajdonságok között, leginkább azokban az esetekben, amelyek a tudáshoz kapcsolódó emberi aktivitást érintik. Számára az ember tudatos, egyéni, lelki életre képes lényként mindenestül, zsigerileg kapcsolódik a világhoz: az intellektuális tevékenységnek az észleléshez történő alapvető kötődése elegendő bizonyítékkal szolgál ennek megalapozásához. Az ember és a világ közötti kötődés olyan erős – írja az Angyali Doktor –, hogy még a halál után sem múlik el. Odaát az emberi lélek, immár a testtől különválva, továbbra is lélek, az élet alapköve marad – ekképpen pedig továbbra is „egyesíthető” marad az anyaggal, és még ekkor is éppen ez a kozmikus rend felé húzó kapcsolat adja meg egyéni jellegét.

Ha az emberi tevékenységet ilyen mértékben befolyásolják az idő- és térbeli tényezők, nem is kérdéses, hogy Kant *A tiszta ész kritikáját* meg sem érthették volna az athéniak Periklész korában, ahogy a XIII. századi keresztény európai gondolkodók sem lettek volna képesek Rámánudzsa filozófiai rendszerének létrehozására. Az emberi tevékenységet azonban az értelemhez és az akarathoz kötődő lelki tényezők határozzák meg, s ez azt is jelenti, hogy természet szerint szabad. Bizonyos, az önmeghatározása által felállított határokon belül az emberi tevékenység önteremtő, és ura a saját fejlődésének. Ennek eredményeképpen az imént említett határokon belül a személyhez tartozó belső gazdagság és erő egy-

aránt kötődik a személy autonóm fejlődéséhez és az általa hozott szabad döntésekhez.

De ha már leszögeztük, hogy a személyiségfejlődés folyamatában egy autonóm vonás is szerepet kap – a többi tényezővel egy időben és velük együttműködve –, továbbá megállapítottuk azt is, hogy egy filozófiai rendszer a gondolkodó személyiségéből nyeri el a tartalmát, mélységét, sajátos ízét és csengését, arra kell jutnunk, hogy a filozófiai gondolkodás fejlődését nem csupán logikai természetű tényezők befolyásolhatják. A filozófia valójában nem az emberen kívül, nem valamilyen emberfeletti, eszményi rétegben fejlődik: például Descartes és Malebranche gondolatai között is tagadhatatlanul kimutathatunk különböző logikai összefüggéseket. Ennek ellenére, ahogy Gouhier⁷⁰ is hangsúlyozza, Malebranche ideatana semmi másnak nem köszönheti a megszületését, mint Malebranche gondolatainak.

A leginkább lényeges belátás, amelyre az emberi tevékenység és a szabadság kapcsolatának tanulmányozása során bukkanhatunk, az, hogy lehetetlennek tűnik számunkra megjósolni a filozófiai gondolkodás jövőbeli fejlődésének irányát. Ugyanennél az oknál fogva nem tudunk választ adni arra, hogy ötven év múlva milyen megoldások születhetnek a bennünket jelenleg foglalkoztató társadalmi kérdésekre, illetve arra sem, hogy milyen értékrend alapján fognak gondolkodni a jövőben.

Az is világosnak tűnik, hogy egy filozófiai zseni munkája miért nem írhatja teljesen felül az elődeit. A filozófiai rendszerek sokszínűsége – amennyiben számtalan különböző temperamentumnak és jellemnek felel meg – nem szemlélhető pusztán valamiféle hiányként. Könnyen lehet, hogy valaki a lehető legkevésbé sem ért egyet Platón elképzeléseivel, mégis elismeri, hogy ha a szerző dialógusai elvesztek volna az utókor számára, azzal az emberiség sú-

⁷⁰ Henri Gouhier (1898–1994) francia filozófus, irodalomkritikus és történész, a Francia Akadémia tagja – *a szerk.*

lyos veszteséget szenvedett volna. Ez a megállapítás minden egyéb nagy gondolkodó esetében is megállja a helyét.

Kétségbevonhatatlan, hogy a filozófia géniuszai valami olyan értéket őriznek, amely hozzásegíti őket az általuk elért igazán nagy teljesítmények véghezviteléhez. Mindegyik nagy gondolkodó valamilyen személyes üzenetet is próbál közvetíteni, így erre minden esetben ügyelnünk kell. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy mindnyájan ugyanolyan értéket képviselnének, és azt sem, hogy minden, amit papírra vetettek, valóban értékes lenne.

Az iménti vizsgálódások nem a relativizmus irányába mutatnak, s még kevésbé érheti őket ez a gyanú akkor, ha számításba veszünk még egy – meglehetősen magától értetődő – tényezőt. Bizonyos mértékben számolnunk kell valamiféle relativizálással, ha a tudásról beszélünk, de azt is figyelembe kell vennünk, hogy ezen a relativitáson felül is tudunk emelkedni. Az teljesen biztosnak tűnik, hogy mindig egy bizonyos nézőpontból vizsgálom a dolgokat, de az sem kevésbé igaz, hogy tudatában vagyok ennek az állapotnak – annál is inkább, mert ezt ki is jelenthetem magamról. A gondolataimnak mindig vannak valamiféle személyes vonásai, de ez nem gátol meg abban, hogy mindezt észrevegyem magamról, és abban sem, hogy összehasonlítsam az elképzeléseimet mások gondolataival. Ez egy olyan nézőpontot feltételez, amely egyszerre emelkedik felül a saját személyemen és másokén is, mivel lehetővé teszi számomra, hogy egyfelől saját magamra összpontosítsak, másfelől másokra, harmadrészt pedig az összehasonlítás feladatára. Ha nem kerülhetnék erre a transzcendentális síkra és mások sem tartózkodhatnának ott, nem is lennénk képesek arra, hogy kapcsolatban legyünk egymással. Nem érthetnénk egyet egyetlen idea tartalmában és szó jelentésében sem, s így bármiféle párbeszéd is *tökéletesen lehetetlennek* bizonyulna. Ezzel szemben tény, hogy létezik valamiféle interszjektív tevékenység, és hogy a filozófusok sem hagytak föl a maguk vitáival. Kijelenthetjük, hogy a tudáshoz fűződő tevékenységünk egyfelől magán hordozza a szubjektivitás vagy relativitás bélyegét, másfelől azonban azt is feltételezhetjük,

hogy képesek vagyunk ezen túllépni, s így feltárni ennek az okait, valamint fel tudjuk mérni a határait is. Miután abban a helyzetben vagyunk, hogy képesek vagyunk érdeklődő pillantást vetni a filozófiatörténetre is, és a nagy filozófiai szimpózium megfigyelő-éhez csatlakozhatunk ezen az univerzális „kerekasztal-beszélgetésen”, nem tudjuk megállni, hogy értékítéleteket alkossunk. A gondolkodók egyszerűen nem tűnnek számunkra azonos rangúnak. Vannak közöttük olyanok, akik – bár nem tűnik teljesen érdektelennek mindaz, amit vallanak – igen lényeges pontokon térnek el az igazságtól. De ha igazunk van abban, hogy nem kezeljük őket egyenrangúként, miért ne tehetnénk meg, hogy inkább az egyik filozófust választjuk a többivel szemben, azt feltételezve, hogy a választásunk ésszerű alapokon nyugszik?

Idézzük csak föl az előbbi megállapításainkat: ezek szerint minden emberi tudás – és ez a filozófiai tudást is magába foglalja – természetszerűleg relatív, mivel minden ilyen esetben egy véges, időben és térben meghatározott személy teljesítményéről beszélünk. Ez a relativitás kiküszöbölhetetlen, mivel aki embernek született, sosem törhet ki az emberi lét korlátai közül, és nem léphet ki azokból a tér- és időbeli keretekből sem, amelyek között jelen van. Ennek ellenére az emberi tudásnak minden esetben valamilyen abszolút jellege is van, mondhatjuk úgy is, hogy az igazságban gyökerezik, mivel a magunk relativitásának tudatában alkotjuk meg, majd felülemelkedünk ezen az állapoton, s így vagyunk képesek az ítélethozatalra. Ez az abszolút jelleg szintén megkerülhetetlen, mivel a személy egy lényegi vonásához – a szellemhez – tartozik, a szabad, intellektuális tevékenység forrásához, amelynek formális tárgya egy olyan transzcendentális dolog, amely fókuszpont s kivétel nélkül mindent felölel, és amely magát az Abszolútumot foglalja magába.

De vajon nem ellentmondásos-e a tudásnak egyszerre abszolút és relatív értékeket tulajdonítani? Az ellentmondás elkerülhetetlenül felszínre jut, mivel a két minőség – az abszolút és a relatív – meglétét maguk a tények bizonyítják. Ebben az esetben mégsem

ellentmondásról, hanem inkább *problémáról* kell beszélünk: vajon miképpen békíthetjük össze a tudásnak ezt a két tulajdonságát?

Ez a probléma, amelyet mélységében itt nem vizsgálhatunk, megnyugtatóan csak a metafizika síkján oldható meg, mivel az intellektuális kogníció formális tárgya egybeesik a metafizika tárgyával: nem más ez, mint a létező létezőként történő léte. Az alapvető metafizikai problémánk a létezés síkján tapasztalható sokaság, így pedig a relativitás problémája. Hogyan magyarázhatjuk, hogy számos véges, egymással kapcsolatban álló létező lehetséges, miközben a lét értéke abszolút, s minden olyasmit kizár, amely ellentmondana neki? Csakis akkor érthetjük meg, hogy miképpen lehetséges az, hogy különböző létezők ugyanazt a megváltoztathatatlan, abszolút, egyedi igazságot pillanthassák meg, miközben mindannyiuk előtt a maguk sajátos módján, a saját véges természetük keretei között jelenik meg ez az igazság, ha képesek vagyunk választ találni e kérdésekre. A kérdés itt a létező, a *perfectio perfectionum* szerepére irányul, azt a megoldást kutatjuk, amelyet a véges létezőt konstituáló metafizikai struktúrában találhatunk meg. Vizsgálódásunkat arra a totális függőségre is ki kell terjesztenünk, amely minden véges létező és a végtelen Létező – az abszolút forrás, a véges valóság és az igazság teremtménye – között áll fenn.

3.

Az előbb ismertetett megfontolások hozzásegíthetnek bennünket annak a megértéséhez, hogy milyen szerepet játszanak a különböző „iskolák” a filozófiában, valamint a neotomizmus által szorgalmazott újítások fontosságára és értelmére is jobban ráláthatunk általuk.

Vizsgálódásaink eredményeképpen jobban megérthetjük Mercier azon megállapítását is, hogy miképpen láthatjuk hasznát Plátón, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel vagy Wilhelm Wundt nevének, ugyanolyan mértékben és őszintén, mint akik a velünk szemben álló táborba sorolják magukat. Még ha különbözünk is tőlük, nem átkozhatunk ki egyetlen génuszt sem csupán abból kifolyólag, hogy milyen korba született, miután gondolatainak megismerése ilyen mértékben foglalkoztat bennünket. Az általunk feltárt eredmények annak a megértésében is segíthetnek, hogy miért nem lehetünk sosem teljesen elégedettek a múltbeli filozófiai művekkel: állandóan ezeket tanulmányozzuk, de ismét csak újabbakat adunk ki – még abban az esetben is, ha egy mester hű követőjének valljuk magunkat. Minden gondolkodó meg van győződve arról, hogy valami olyan mondandója van, amit előtte még senki nem fogalmazott meg (legalábbis nem pontosan úgy, ahogyan ő fejezi ki magát), és úgy érzi, hogy „nyilvánosságra kell hoznia” mindazt, amit ismer – és ezt azon a sajátos módon kell megfogalmaznia, ahogy ő ismeri az adott dolgot.

Mit tehet hát az, aki tomistának vallja magát?

Először is Szent Tamást kell elfogadnia mesteréül. Csodálkozunk kellene ezen? Természetesen nem – de talán nem lesz hiábavaló, ha felidézzük néhány alapvető igazságot a témáról.

Általánosságban véve az ember alig változott valamit az antikvitás óta: anatómiai felépítése és pszichológiai funkciói is épp ugyanazok, mint annak idején voltak. Vajon megváltozott-e annyira az ember szíve, hogy többé ne érthesse meg a régiek érzelmi életét? Úgy tűnik, hogy nem: a kor irodalmát még mindig képesek vagyunk élvezni. Ehhez hasonlóan úgy látszik, hogy az elméleteikben – leginkább pedig a filozófiájukban – a mai napig magunkra ismerhetünk. Az egyéni különbségek ellenére az ember alapvető felépítése változatlan maradt.

Ezek szerint a múltbeli gondolkodók tehettek olyan felfedezéseket, amelyek a századok során semmit nem vesztek az értékükből, mivel megalapozottan gondolhatjuk úgy, hogy mindez oly

módon érinti magát az embert, amely nem változhatott meg az eltelt idő alatt, ami még ma is releváns lehet. S ez még nem minden: lehetséges, hogy minden egyes nagy gondolkodó nevéhez valamilyen hasonló siker fűzhető – még azok is, akik valamilyen lényegi ponton tévedtek, továbbadhatnak számunkra valamit. Ahogy Mercier bíboros szerette mondogatni: „minden hibában az igazság lelke lakozik”.

Tudhatjuk, hogy a különböző filozófusok elméleteiben nem ugyanazok az igazságfogalmak szerepelnek. Kétségtelen, hogy egy olyan gondolkodóról sem beszélhetünk, aki kimerítően kibontotta volna a filozófiai igazság fogalmát – de az lehetséges, hogy egyikük vagy másikuk rábukkant a valóság szerkezetének egy-egy vonására, és képes volt megragadni ennek az alapvető jelentését is. Ha pedig ez a helyzet, elhamarkodott lenne ellentmondani e felfedezéseknek, sőt inkább az lenne a bölcs megoldás, ha tovább kutatnánk az általuk kijelölt vonalon. A tomista meg van győződve arról, hogy Szent Tamás képes volt elérni filozófiájában az igazságnak ezt a fokát, és épp ezért használja azt mankóként a saját filozófiai kutatásaihoz.

Természetes, hogy a tomisták követendő példaként állítják maguk elé Szent Tamást. Az Angyali Doktor kiváló példája annak a kereszténynek, aki a személyes tapasztalatai alapján hívóként a filozófiának szenteli az életét. Ebben a tekintetben feltétlenül fel kell hívnunk a figyelmet igazságszeretetére, arra, hogy kutatásaiban mindig hitelességre törekedett, hűségére és alázatosságára, hogy minden olyan információra nyitott volt, amely hozzájárulhatott a kutatásaihoz: leginkább arra, hogy hajlandó volt görög, pogány, zsidó, arab és keresztény gondolkodók munkáinak tanulmányozására is, és készséggel elfogadta az igazság minden egyes morzsáját attól függetlenül, hogy hol találhatott rá. Hű maradt az „*amicus Plato, sed magis amica veritas*” elvéhez, amely szerint „kedvelem Platón (s még inkább Arisztotelészt), de az igazság még nála is fontosabb a számomra”. Ahhoz azonban, hogy valaki joggal nevezhesse magát tomistának, nem elég, ha Szent Tamást az előbbieknél

megfelelően példaképpül állítja maga elé: ennyi erővel lehetne akár Suarez, Kant, Hegel vagy Bergson híve is – és így tovább. A tomistát az teszi tomistává, hogy Szent Tamás gondolataira alapozva próbálja fejleszteni a saját filozófiai munkásságát.

De hogyan lehetséges ez?

Idézzük csak föl, hogy minden filozófiai rendszerben, ahogy ezt korábban jeleztük is, két különálló vonást különböztethetünk meg: egyfelől az *egész* logikus kifejtését, másfelől pedig azt az inspirációt vagy lelket, amelynek a kreatív erőfeszítései már a kezdettől, a forrástól fogva jelen voltak, és amelynek az életadó hatása átítatja az egész rendszert. A filozófusokat mindig is lenyűgözte ez az élmény, s épp ez az oka annak is, hogy folytatják a vizsgálódásaikat. Ez az élmény sosem áll távol a filozófustól, és ez adja azt a fényt, amelyben a kutatás folytatódhat: a filozófus folyamatosan a fénynek egy olyan forrásaként hivatkozhat a maga alapvető tapasztalására, amelynek a sugarai megvilágítják a valóságban tapasztalható *rendet*, és amely egyfajta gravitációs központként tartja fenn és csoportosítja a gondolatokat, miközben a maga mozgásával nyomot is hagy ezeken. Éppen ezért történhet meg, hogy a filozófus a valóság alapjai felé vezető utat választja.

Ahhoz, hogy Szent Tamás még mindig élő gondolatiságát újra felfedezhesse, ahhoz, hogy megismerkedhessen a valódi tartalmával és gondolatai fontosságával, a tomistának lehetőségeihez mérten újra fel kell fedeznie azt a tapasztalatot, amely az Angyali Doktor gondolkodását irányíthatta. Ez nem olyan egyszerű, mint ahogy hangzik: Szent Tamás kétségtelenül az általa kifejtett gondolatok tisztaságáért és átláthatóságáért híres; tisztán, szükséztlenül és világosan fogalmaz. Mindehhez azonban egy mélyen gyökerező alázatos hozzáállás társul: Szent Tamás maga elrejtőzik az általa előtérbe hozott objektív igazság mögött, és olyannyira a háttérben is marad, hogy már filozófiája szülőatyjaként sem könnyű felfedeznünk a munkájában. Szégyenlősen tartózkodik attól, hogy önmagáról beszéljen, azokról a személyes tapasztalatokról, amelyek

filozófiai elméletei alapjául szolgálhattak: ha már mindenképpen meg kell szólalnia, beéri egy odaillő idézettel is.

Ebben a tekintetben Szent Tamás nagyban különbözik korunk legtöbb gondolkodójától. A kortárs filozófusok egy pillanatra sem tudnak megfélemleni azokról a személyes tapasztalatokról, amelyek gondolkodásuk alapjait adják. Akárhogy is legyen, talán bánkódhatunk azon, hogy az Angyali Doktor nem adott számunkra valami olyan életbeli – talán fenomenológiaiainak mondható – leírást, amely a gondolatai számára kellő alapot szolgáltathatna. Ez lenne az alap, amely a rendelkezésére állhatott egész alkotó élete során. Szent Tamás olyan alapvető ideákat, „kategóriákat” hoz elő, amelyeket a saját személyes tapasztalatai alapján gondolt el: ő adta meg a tartalmukat. Tudta, miféle tartalmat adott a fogalmaknak, és azt is, hogy mikor tette ezt, mindeközben megőrizte kapcsolatát saját alapvető tapasztalataival is. A kategóriák kapcsán folyamatosan visszautal az előbbiekre, vagy azért, hogy pontosabb képet adjon a tartalmukról, vagy pedig azért, hogy teljesebbé vagy mélyebbé, esetleg – ha szükséges – pontosabbá tegye őket.

A tomisták gyakran hajlanak arra, hogy szellemi örökségük absztrakt kategóriáit ne absztrahálják, a személyes tapasztalattól elkülönítve kezeljék. Ennek eredményeképpen filozófiájuk csupán a fogalmak logikai elemzésére és az ehhez kapcsolódó érvelésre alkalmas – ráadásul az általuk alkalmazott kategóriák tartalma gyakran merevvé és súlytalanná válik.

Szent Tamás ma is élő gondolatainak újrafelfedezéséhez más-képpen kell közelítenünk a rendszeréhez. Az a pont, amely felé az alaptételek mutatnak, rejti az alapvető tapasztalatot – bár ezeket az irányvonalakat inkább csak egy olyan vizsgálódás során pillant-hatjuk meg, amely az alapelvek nüansznyi különbségeit is tekintet-be veszi. A szövegek néhány röpke utalása segíthet, de az kétségtelen, hogy itt komoly, fáradságos munkának tesszük ki magunkat, amely sok türelmet, erős elmélyültséget és gondolkodást kíván.

Természetesen ezen az úton sem juthatunk el Szent Tamás gondolatainak autentikus megtapasztalásáig – lévén, hogy ezek

a gondolatok személyesek, s ennél fogva átadhatatlanok. Az a tomista azonban, aki legalábbis megközelítheti a mester által átért tapasztalatok természetét és helyszínét, egy majdnem személyes tapasztalat létrehozásáért küzd. Ez a tapasztalat magában is eléggé személyes, s így ízesül a tapasztaló idő- és térbeli helyzetéhez. Szent Tamás a maga rendszerében kifejlesztette az ember és a világ struktúráját, az a tomista filozófus pedig, aki a saját tapasztalatai alapján indul el a gondolkodás útján, efelől indulva fedezi föl a mester tanításának kategóriáit és alapvető tételeit, s ezeket az irányvonalakat követve fejleszti aztán a maga gondolkodását is.

Mivel a tomizmus előbb vázolt megélése személyes és magán hordozza a gondolkodó kézjegyét, mindig is szorosan kötődik az adott kor intellektuális és erkölcsi – leginkább filozófiai – légköréhez. Nem csoda, hogy a mai tomizmus egy sor olyan kérdést vet föl, amelyeket Szent Tamás esetében még nem kezelhettek *ex professo*, szakmai módon: ilyen például az episztemológia, s egy sor olyan tényező is napvilágra került, amelynek következményeképp az alapelvek mentén más irányt kell kitűznünk a gondolkodás számára – ilyenek például a kozmológia változásai. Tamás egyes tanításai az idők során újabb tartalomhoz is juthattak – ilyenek például a „létezés” kapcsán kifejtett, manapság a pszichológia területéhez is kötődő gondolatok. Valószínűleg a metafizikát éri a legkevesebb változás, miután minden más tudománynál jobban a ténylegesen változatlan, mindenütt jelen való, titokzatos rendszert tanulmányozza – a hangsúlyok azonban itt is változhatnak, s így akár úgy is érezhetjük, hogy valóban helyreállítottuk a rendszert.

Számos példát sorolhatnánk föl az előbbi megállapítások szemléltetésére: igencsak izgalmas lenne bemutatni például azt, hogy Szent Tamásnak a „létezőről” szóló tanításai – amelyek az egész tomista metafizikán nyomot hagytak – milyen személyes tapasztalaton alapulhatnak. Az is érdekes kérdés lenne, hogy az Angyali Doktor milyen tapasztalatra vezethetné vissza az ember szubsztanciális egységéről szóló tanítását, amelyhez olyan elszántan ragaszkodott – de ezek a kérdések már túl messzire vezetnének.

Akárhogy legyen, azt elmondhatjuk, hogy az iménti vizsgálódásaink nem voltak hiábavalóak: így is érdekes és fontos eredményekre juthattunk.

(Raeymaeker, Louis de: What St. Thomas Means Today. *The Review of Politics*, 20., 1958/1. [január], 3–20. Fordította: Dippold Ádám)

11

Közjó és közös cselekvés

Az anarchiát ritkán vagy épp soha nem lehet következetesen megalapozni. Rousseau pedagógiája szándékoltan megengedi, hogy a gyermeket a természetes szükség vezesse az emberi szó helyett, és ugyanígy szándékosan hagyja, hogy a gyermek a tapasztalatból tanuljon, és ne csupán engedelmeskedjen a parancsoknak:

„A gyermeket tartsd egyedül a dolgoktól való függésben. Így a természet parancsát fogod követni nevelése során. Értelmetlen kívánságait mindenkor csupán fizikai akadályokkal és büntetésekkel gátold, amelyek magukból a cselekvéseiből fakadnak – hasonló helyzetekben emlékezzon ezekre a büntetésekre. Ez az eljárás elegendő lesz ahhoz, hogy visszatartsa őt a rossz tettektől anélkül, hogy ezt bárki tiltaná neki.” (Rousseau 1979, 85.).

Érdemes megfigyelnünk, hogy az elképzelés, amely szerint a tekintély rendszere csupán a természet nevelő erejének szegényes pótléka, többé vagy kevésbé elfogadott maradt a legtöbb pedagó-

⁷¹ Yves R. Simon (1903–1961) francia származású, az Egyesült Államokban tevékenykedő filozófus, politikatudós, a Notre Dame-i, majd a Chicagói Egyetem tanára.

giai felfogásban, és hosszú időre rányomta bélyegét a gyakorlatra. A szülők és nevelők tekintélyébe vetett hit mégis tartja magát a különböző pedagógiai elméletekben – még ha csak hallgatólagosan történik is mindez. A gyermekkor éppen az a terület, amelyben a tekintély figyelmen kívül hagyása nyilvánvalóan lehetetlen. Még a legradikálisabb anarchista elképzelések is – mihelyst túllépnek a tisztán szónoki eszközökön – elismerik a képzés fontosságát, legalábbis a társadalom legifjabb tagjainak esetében. A tekintélyellenes elméletek hangoztatói – néhány kivételtől eltekintve, már ha vannak egyáltalán efféle kivételek – nem amellett érvelnek, hogy a tekintélynek egy az egyben el kellene tűnnie, és nem is amellett, hogy a tekintély valaha is eltűnhetne az emberi kapcsolatok legfontosabb tényezői közül. A tekintély ellenében érvelők leginkább arra gondolnak, hogy a tekintély tiszteletét sosem igazolhatjuk, hacsak nem olyan *fogyatékos* egyénekről beszélünk, mint a gyermekek, a gyengeelméjűek, az érzelmileg instabil emberek, a büntetett előéletűek, az írástudatlanok vagy a történelmet kevésbé ismerők.

A valódi kérdés nem abban áll, hogy a tekintélynek pusztulnia kell-e: mint tényező kétségtelenül fontos szerepet játszik az emberi életben. Inkább az a kérdés, hogy vajon valamiféle hiányosságok okozzák-e a tekintély szükségességét. Nyilvánvaló, hogy sok esetben a tekintély iránti igény valaminő hiányból ered és megszűnik, mihelyst ezt orvosolták. Az a tagadó állapot viszont, amely szerint a tekintély soha nem eredhet az ember és a társadalom pozitív értékeiből, korántsem egyértelmű és vitathatatlan. Az a feltételezés, hogy a tekintély egyes esetekben és területeken nem az emberi hiányosságból, hanem az ember és a társadalom sajátosságaiból fakad, korántsem egyértelműen abszurd. Az a – valamiféleképpen *a priori* – elképzelés, hogy ezzel az elmélettel nem kell érdemben foglalkozni, csupán a lehető legkevésbé tudományos vágyálmodnak felelhet meg. Igazság szerint a tekintélynek jó néhány funkciója lehet, amelyek közül ha egyesek különféle hiányokhoz kötődhetnek is, mások a tökéletesség olyan megnyilvánulásaihoz, mint az emberi társadalom, a társadalom cselekedetei és az általa elért eredmények.

Ha az autoritásnak bármely funkciója a természetben és a teljességben gyökerezik, és nem valamiféle hiányban, joggal feltételezhetjük, hogy ezek a funkciók a közösségi létben és cselekvésben is jelen vannak. Ha elfogadjuk, hogy a tekintély gyakran csupán az önkormányzat pótléka, azt is el kell fogadnunk, hogy ezen elmélet leglényegesebb pontjait először a közösségi életben kell kipróbálnunk. Ám ahhoz, hogy pontosan meghatározzuk ezt a hatókört, először – még ha röviden is – az emberi társas hajlamot kell megvizsgálunk.

A társas lét alapjai és formái

AZ EGYÉN SZÜKSÉGLETEI

Világos, hogy az egyén szükségleteinek tárgyalásához az emberiségről is szót kell ejtenünk, bár ennek a megállapításnak a következményeit gyakran figyelmen kívül hagyják. Az egyéni szükségleteket elsősorban gyakran korlátozottan – mégpedig önkényesen korlátozott értelemben – fogják föl, biológiai, fizikai vagy materiális igényként. A kölcsönös segítségnyújtást és a munkamegosztást a hideg, az éhség, a vadállatok vagy a betegségek visszaszorítása érdekében jóval gyakrabban hangsúlyozzák, mint azt a hatalmas és majdhogynem folyamatosan növekvő feladatot, amelyet a társadalom intellektuális, esztétikai, erkölcsi és spirituális értelemben ró a tagjaira. A fizikai szükségletek minden fölösleges hangsúlyozása, amelyet a társadalom támaszt, azt sejteti, hogy a társadalmi élet célja és az ahhoz szükséges eszközök csupán a materiális javak síkján keresendők. Ezzel gyakran együtt jár az a meggyőződés, hogy a lelki javak tisztán individuálisak, és a megszerzésükre irányuló törekvések magánügynek, egyéni problémának számítanak. Ezzel az elképzeléssel az emberi életet ketté kellene választanunk:

az élet egyik felét az anyagi szükségletek szocializálják, a nemesebbik részét pedig a spiritualitás és az egyéni függetlenség határozza meg. Ennek az elrendezésnek a megértéséhez gondoljunk bele, hogy valaki, aki a tudományok terén épp az első lépéseit teszi meg, mivel tartozik a társadalom mindennapos segítségnyújtásáért. Ha egy mai egyetemi hallgatót és egy autodidakta vadembert hasonlítanánk össze, azzal már jócskán a fikció mezejére tévednénk, de ahhoz már minden adattal rendelkezünk, hogy összehasonlíthassunk egy ugyanazon szakmát tanuló mai és néhány nemzedékkel ezelőtti diákot. Azokon a területeken, ahol a megértés szociális élete a legsikeresebb – a matematika vagy a fizika esetében –, a fiatalabb generáció képviselői olyan feladatokat oldanak meg csupán a hétköznapi ész használatával, amelyeket az őket megelőző korok génuszai még csak érinteni is alig tudtak.

A szó értelmének egy további indokolatlan szűkítésének következtében sokan tartják úgy, hogy az igény szükségszerűen énközpontú. Valójában az igény fogalma csupán olyan vágyat jelöl, amelyet még nem elégítettek ki. Azon vágyak között, amelyek egy értelmes lény dinamizmusát adják, némelyek önzők, mások pedig nagylelkűek, s ezek mindegyike vágy, közülük pedig az adakozás vágya sem kevésbé valós, mint a dolgok megszerzéséé. Vegyük csak szemügyre a barátságot és azt, hogy milyen viszonyban áll valaki a barátaival. Egy fiatalember, aki bizonytalan önmagában és abban is, hogy mivé szeretne válni, szerény háttérrel, kevés vágyonnal, biztos állás nélkül, nyughatatlanul a maga énközpontú szükségleteinek megfelelő barátokat fog keresni. Semmilyen erkölcsileg elítélendő vonás nem tartozik az énközpontú igényekhez: az, hogy az igény az évre összpontosul vagy felülemelkedik rajta, az adott vágy természetétől függ, s ez adja meg erkölcsi lényegének gyökerét is. Az élelemhez és a menedékhez kötődő szükségletek természetük szerint énközpontúak, és minden nagylelkűség ellenére még a legönzetlenebbek számára is azok maradnak, hiába segíti hozzá ezekhez a javakhoz a környezetük.

Néhány szükségletet azonban az énen felül helyezhetünk: annak is szüksége van barátokra, akinek a személyisége homlokegyenest ellenkezik az előbb említett fiatalemberével. Nem azért, mert szüksége van az általuk nyújtott segítségre – élelemre vagy szállásra –, mivel már a maga lábán áll, a legkevésbé sem foglalkoztatja az a gondolat, hogy betegsége idején a barátai gondoskodjanak róla, mert jó egészségnek örvend és a legkevésbé sem tart sem a betegségtől, sem a haláltól; az sem jut eszébe, hogy ha valamilyen magánéleti katasztrófa éri, rájuk kellene támaszkodnia, mivel elég kiegyensúlyozott ahhoz, hogy az ilyesmivel egyedül is elbíron, s attól sem tart, hogy a társaság fogja megóvni az egyedülléttel járó unalomtól, miután jól érzi magát a gondolatai, emlékei, könyvei és megszokott dolgai közt, és így az unalom veszélye nem fenyegeti. Itt egy különleges, felnőtt személyiséget írunk le, egy erős karaktert, szilárd, a közönyön felülkerekedő, szabad figurát – és még ennek a kiváló személyiségnek is szüksége van szeretteinek társaságára, miután önmaga beteljesítése felerősíti benne a nagyvonalúságra való hajlamot és minden egyéb vonást, amely a bőséggel jár. Szüksége van arra, hogy adhasson, és bár igaz, hogy az adakozás aktusának középpontját a megajándékozottban találjuk, magának az ajándéknak az értelme pedig az, hogy épp benne elégítsen ki valamilyen vágyakozást, az ajándékozás az adományozóban is kielégít egyfajta szükségletet. Egy efféle, nem énközpontú igénynek igen erősnek kell lennie. Az a személy, akiről beszélünk, boldogtalan lenne, ha nem lennének olyan gyerekek, akiket meglephetne karácsonykor, és ha távoli vidékeken tett boldog utazásairól tér vissza, semmi öröme nem lenne a hazatérésben, ha nem hozhatna ékszert vagy ruhákat valakinek azokról a tájakról, ahonnan hazaérkezett. Mindaz a tudás, amelyet birtokol, aligha szolgálna örömére, ha nem oszthatná meg másokkal, és még az a jellemsszilárdság, amelyet birtokol, csupán untatná, ha egy barát sem segíthetné hozzá önmaga alaposabb megértéséhez.

A jobb érthetőség kedvéért egy szilárd és kiművelt jellemen keresztül mutattuk be a mások felé irányuló szükségleteket, s az

efféle jellemelekben a nagyvonalúság minden kétséget kizáróan megmutatkozik. Ezenkívül más, ehhez hasonló szükségletek is léteznek, s ezek egyaránt jelen vannak minden emberben. Ahhoz, hogy fölmérjük a mások felé irányuló szükségletek szerepét az emberi életben, elegendő rámutatnunk arra, hogy vészhelyzetek esetén a nagyvonalú cselekvés a lehető legerősebb antiszociális ösztönné válik. Az ember inkább kiállja a testi kínokat, mint hogy elveszítse a szeretet és az áldozatkészség lehetőségét.

A KÖZJÓ

Mindezek után fölvetődhet a kérdés, hogy az egyén szükségletei csupán az emberi társas lét termékei-e, illetve az, hogy a társadalomnak vannak-e egyéb érdekei az egyéni igények kielégítésén túlmenően is. Az „individualizmus” fogalma, amelyet gyakran félreértelmeznek – és így módon egyúttal értéktelenné is tesznek –, tökéletesen értelmesnek tűnik, amennyiben egy olyan elméletet jelöl, amelyben a társadalom egyedüli célja az egyén szolgálata. A társas hajlam individualista interpretációja a humán tudományokban jártas, az emberi jelleg társadalmat érintő vonásaiban kérlelhetetlen gondolkodók számára lehet a leginkább vonzó. Mily helyst arról lenne szó, hogy az emberi erőfeszítések az egyén érdekein túl valami másra is vonatkozhatnának, egyből föltámad a gyanú, amely szerint itt egy olyan elmületről van szó, amely szerint az emberi szubsztanciát olyasmihez kötnénk, ami olyan távol áll tőle, akár ide az egyiptomi piramisok. A történelem során számtalan példa igazolta, hogy a közjó, a köztársaság, a szülőföld, a birodalom vagy bármely egyéb cél nevében történő intézkedések nem feltétlenül kedveznek az emberi kapcsolatoknak, inkább olyan műalkotások létrehozásáról szólnak, amelyek csupán az alkotójuk számára szereznek mámorító élményt. A teremő öröme épp abból táplálkozik, hogy munkájához emberi testeket és lelkeket használt fel: a művészt akkor ragadja leginkább magával a műve, mikor

nem márványt vagy bronzot használ fel a megalkotásához, hanem olyan lényeket, amelyeket Isten a maga képére alkotott. „A legfinomabb agyagot, a legértékesebb márványt – az embert – itt gyúríják és formálják...” (Nietzsche 1956, 24.) Való igaz, a közjót egy olyan műalkotásnak látjuk, amelyben az emberen kívüli dolgok csupán a közjó ellenében érvényesülhetnek. Ebben a véletlenszerűen sodródó világban minden folyamat színlelésnek ad helyet: az emberi kapcsolatokban a legszörnyűbb hazugságok gyakran oly közel állnak az eredetihez, hogy ott jelennek meg, ahol az eredeti és igaz érzelmeket keresnénk. A közjó kutatásában folyamatosan tudatában kell lennünk annak, hogy célunk minden esetben felcserélődhet egy olyan hasonmással, amelynek követése gyilkos következményekkel járhat.

Ahhoz, hogy megtaláljuk a fejezet elején feltett kérdésre adandó választ, először is az egyén kiteljesedésével kell foglalkoznunk, s csak ezután leszünk képesek felfogni – csupán azzal, hogy egy röpké pillantást vetünk az emberi társadalmak mindennapjaira –, hogy miképpen léphetjük át ezeket a határokat.

Mindenkinek más út adatik, és elkerülhetetlen, hogy az ember környezete nyomot hagyjon rajta – legalábbis a teljesség iránti vágyában, amely a maga racionális természetéhez tartozik. Ha csupán a kauzalitásról beszélünk, nincs rá semmi ok, hogy valaki miért ne lehessen festő, zenész, filozófus, iparmágus vagy politikus. Ami azt illeti, igazán ritkák azok a személyiségek, akik néhány területnél többen tudnak maradandót alkotni: a határokat könnyedén meghúzhatjuk Leonardo da Vincinél vagy Goethénél. Az a szabály, amelynek minden embernek engedelmesskednie kell – többé vagy kevésbé –, specializációval jár: még azoktól is komoly áldozatokat kíván, akiknek a legnagyobb tehetség adatott. Akik igazán kiválóvá válnak a maguk hivatásában, még mindig meg lehetőszen keveset érnek el, ha eredményeiket az emberben rejlő lehetőségek széles tárházával vetjük össze: így már legalább száz tekintetben megbuktak. Csak a sokaság egysége orvosolhatja az egyes részek hibáit. A bennünk rejlő racionális természet határo-

kat nem ismerő törtétese elé állított korlátok közül talán a leggyötrőbb az egyéni teljesítmény maradandóságát érinti. Elveszettnek éreznénk magunkat mulandóságunkban, ha a gyakorlatilag örök életű társadalom nem kárpótolna bennünket valamivel egyéni létünk rövidségéért. A halált különösen nehéznek és gyötrelmesnek gondoljuk abban az esetben, ha valaki individualista magányban tengeti utolsó napjait.

Ezek az elképzelések Arisztotelész egy széles körben ismert szövegéből már ismerősek lehetnek. Ő az alábbiakkal foglalta össze a lényegüket: A közjó nagyobb és istenibb, mint az egyéni jó.⁷² A „nagyobb” szó itt a diverzitás és a tartam tekintetében is magasabb fokú tökéletességet jelöl. Amit a fordítás „isteninek” nevez (és amely a görög „*theion*” megfelelője), nem valamiféle istenszerű lényeket jelöl, hanem inkább azt, hogy ennek révén a maradandóság részesei lehetünk. Ebben a változó világban az egyének jönnek és mennek: a születés és a pusztulás törvényei az egész természeti világra érvényesek. Ezeket a törvényeket a szó lehető legszorosabb értelmében átlépjük a fajok változatlanságának és az emberi társulások maradandóságának elképzelésével. A természeti világ koronáját nem kereshetjük a mulandó egyénben, és a fajokban sem, amelyek szintén nem örökkévalók, hacsak az univerzalitás állapotában nem (ebben az esetben viszont nem beszélhetünk a szó minden értelmében vett valóságosságukról). Az emberi közösségek a természet legnagyobb eredményeinek számítanak, mivel gyakorlatilag a tökéletesség végtelen tárházát szolgáltatathatják és jóformán halhatatlanok. Az egyéni vágyak kielégítésén túl egy olyan emberi közösség áll, amely teljes odaadással, kitartóan egy jó célt szolgál: az emberi társadalom javát.

⁷² Simon itt Arisztotelész *Nikomakhoszi etika* című munkájának 1094 b 7 részére utal, ahol az eredeti fogalmazás bonyolultabb: „Mert bár a végcél az egyén és az állam szempontjából ugyanaz, mégiscsak nagyobb és tökéletesebb feladat az állam javának megalapozása és megőrzése.” (Szabó Miklós fordítása) – a szerk.

Mielőtt rátérnék a tekintély problémájának vizsgálatára, először a társas lét alapvető formáit kell szemügyre vennünk. Az emberi társadalmak két legfőbb mintázata a pusztá partnerség, illetve a közösség. Ez a két típus természetesen összefonódhat egymással, de a közös felbukkanásukkor tapasztalható homály csak világosabbá teszi a tipikus megjelenési formákat. Lássunk néhány hétköznapi példát: egy kereskedő sikeresen meggyőz egy tőkeerős polgárt arról, hogy ha befektet az üzletébe, szép osztalék üti majd a markát. A szerződésük értelmében minden hasznot előre rögzített arányban osztanak majd föl egymás között.

A kereskedő ezután a piac felé veszi az útját, a pénzt kölcsönző ember pedig elégedetten hátradől, és várja a jutalékot. A két ember „közös érdekére” megitták ugyan az áldomást, de semmiféle olyan együttes cselekvésben nem vesznek részt, amely elősegítené a „közjót”. A kereskedő magában vagy az alkalmazottaival dolgozik az ügyön, nem pedig a pénz gazdájával, aki az egész üzlet során csendestárs marad. Ahol nincs közös cselekvés, ott közjóról sem beszélhetünk. Ennek a két embernek a társulása nem képez közösséget. Amit ők „közös érdekként” tartanak számon, az valójában két, történetesen egymástól függő egyéni érdek összege.

A partnerviszonyban állókkal ellentétben egy – családi, munkahelyi, szurkolói, katonai, állami, egyházi – közösség tagjai valamilyen közös cselekvésben vesznek részt, amelynek a célja minőségileg meghaladja a pusztá egyéni érdekek összegét. A partnerséghez általában elegendő a szerződéses viszony, az általunk vizsgálni kívánt kérdés viszont éppen az, hogy egy közösségnek vajon szüksége van-e egy afféle szabályrendszerre, amelyet általában tekintélynek nevezünk.

Ennek az előzetes vizsgálódásnak a lezárásaképpen hadd jegezzük meg, hogy a szerződéshez és a közösséghez többféle módon közelíthetünk. (1) Elképzelhető, hogy abban a közösségben, amelynek alapját szerződés adja, a partnerek sosem lépnek túl a

szerződés által szabott kereteken. A kereskedő és a befektető példája éppen erre az esetre illik. (2) Elképzelhető az is, hogy a szerződés által megalapított társulás természetéből fakadóan valamilyen közös cselekvést diktál a felek számára. A szerződés aláírásával a felek egy olyan közösség tagjaivá válnak, amelynek tagjait nem csupán partnerkapcsolat fűzi össze. Ilyesmiről van szó például a munkaerő-felvétel esetében is: a munkásnak és a vezetőnek közösen kell kielégítenie a termelés igényeit, így ebben a viszonyban egyikük sem játszhatja a csendestárs szerepét. Az efféle közösségeket a legtöbb esetben azonban tetszés szerint – vagy a szerződés vonatkozó pontjaiban meghatározott feltételek mellett – fel is lehet oszlatni. (3) Vannak olyan szerződésen alapuló közösségek is, amelyeket nem lehet tetszés szerint feloszlatni, sőt olyanok is léteznek, amelyeket egyáltalán nem lehet megszüntetni. Mivel egyedül a szerződés adja meg a partnerkapcsolat szabályait, általánosan elterjedt (és hibás) következtetés, hogy a szerződő felek szükség-szerűen csak amolyan „üzleti” kapcsolatot fognak fönntartani, és bármikor felbonthatják az együttműködésüket. A férj és a feleség közötti kapcsolat jellegében benne foglaltatik egy olyan stabilitás, amely éppen a férj-feleség közösség jellegéből fakad – pedig a házasság intézménye is megegyezésen alapul.

Kivételes eseteken kívül az egyszerű partnerkapcsolatban sosem mutatkozik igény egy törvényes tekintélyre: a tökéletes egyenlőségen alapuló kölcsönös megegyezés elegendőnek tűnik. Hatalmi szóra csupán akkor lesz szükség, ha a megegyezés csorbát szenved valami olyasféle balesetből kifolyólag, mint például a félreértés, a rosszhiszeműség vagy a körülmények előre nem látható rosszra fordulása. Így azután ha minden emberi közösség partnerkapcsolatokon alapulna, nem is lenne szükség a tekintélyre, hacsak nem következik be valamilyen „baleset”, s a tekintély megalapozását a hiánypótlásban kereső elmélet értelmét vesztené.

A közös cselekvés egysége

Tételezzük fel, hogy az előbb ismertetett vonások igazak egy közösségként leírható társulásra, és fordítsuk figyelmünket a közös cselekvés kérdésére! Minden közösség egy olyan jóhoz kötődik, amelyet tagjai közös erővel kutatnak és közösen élveznek – de miután a közösség több egyént foglal magába, a cselekvés egysége távolról sem adott, így meg kell teremteni számára a közös okot. Ha a közösség hosszú távon is fenn kíván maradni, ennek az oknak szilárdnak és tartósnak kell lennie. Mivel a racionális cselekvőket az ítélőképességük irányítja, a közös cselekvés kérdése végső soron az, hogy miként teremthetnénk meg a gyakorlati ítéletek egységét. Így például egy családi közösség megszűnne létezni, ha az egyik családtag valamilyen okból kifolyólag úgy döntene, hogy a továbbiakban nem kíván többé ebbe a környezetbe tartozni és ebben a házban élni. Egy búzatermesztéssel foglalkozó gazdaság csakhamar csődbe menne, ha az érintettek nem értenének egyet abban, hogy a földeket ebben az évben is búzával vessék be. Az a gyár nem lenne képes a termelésre, amelyben a személyzet nem fordította figyelmet az ütemterv betartására. A legjobb az, ha egy közösség képes elviselni az egyetértés hiányát, ám ahhoz, hogy fennállhasson egyáltalán, valamiféle megegyezésre mégiscsak szükség van – legalábbis az olyan kérdésekben, mint a gyűlések helye és ideje, az eljárási rend menete, illetve néhány, a közösségre vonatkozó alapelv tekintetében. Az ilyen és ehhez hasonló esetekben az ítéletek egységét nem alapozhatja meg a racionális kommunikáció. Azoknak a társadalomtudományi irányzatoknak a hívei, akik szerint a tökéletes tisztánlátás állapotában nem lenne szükség többé a tekintély által meghozott döntésekre – és, ami azt illeti, a szabadon meghozott döntésekre sem –, azt feltételezik, hogy ennek a bizonyítását a társas élet gyakorlati vonásaiban kell keresnünk. Az afféle kijelentések azonban, mint például, hogy „számunkra jó ebben a házban élni”, vagy „megfelelő számunkra, ha ma este tartjuk meg

a gyűlést”, nem szolgálnak semmiféle bizonyító erővel. A filozófiai előítéletek már magukban vakká tehetnek bennünket azok iránt a lehetőségek iránt, amelyeket az efféle kijelentések maguk után vonhatnak. A közös cselekvéshez szükségünk van egy olyan elvre, amely megbízható mulandó életünk minden esetlegessége ellenére is. A racionális kommunikáció – amely számos lehetségségi feltétellel meglététől függ – pedig nem ilyen szilárd pont.

De vajon mindez azt is jelenti-e, hogy az egyöntetű akarat minden körülmények között bizonytalan és ingatag alapot szolgáltatna a közös cselekvés számára? Ennek vizsgálatához egy olyan közösséget kell elképzelnünk, amelynek tagjai kivétel nélkül mindnyájan erényes és felvilágosult személyek. Az egyetértés tudvalevőleg az egyik legveszélyesebb vívmánya azoknak a közösségeknek, amelyekben olyan hétköznapi hibákat találunk, mint a tudatlanság, az előítéletesség, az önzés és így tovább, de ezúttal azt szeretnénk vizsgálni, hogy vajon ezektől a hibáktól függetlenül is szükség van-e a tekintélyre – éppen ezért tanulmányozzuk a kérdést egy olyan csoporton keresztül, amely mentes az ostobaságtól és a rosszindulattól. Még ha ez a csoport csupán utópisztikus álom is, fontos szerepet játszhat társadalmunk alaposabb megértésében. Valójában léteznek is olyan csoportok, amelyek tagjai intelligensek és erkölcsileg kifogásolhatatlanok, ám ezek a közösségek olyan kicsinyek, hogy a racionális elemzés szempontjából nem játszanak különösebb szerepet.

RACIONÁLIS KOMMUNIKÁCIÓ ÉS ÉRZELMI KOMMUNIKÁCIÓ

Miután az egyöntetű akaratot a gyakorlati ügyekben nem lehet bizonyításokra alapozni, a közösség eszes és erényes tagjai csupán véletlenül juthatnak tökéletes egyetértésre, hacsak a közös cselekvés útját nem a szívükben lakozó erény diktálja. Mindahányszor a bölcsességek olyan körülmények között kellene megvilágítania a helyes utat, amelyek véletlenszerűek és – adott esetben – megis-

mételhetetlenek, ítéletének bizonyossága csak abból adódhat, hogy őszinte hajlamból fakad. Egy lényege szerint univerzális etikai kérdést – mint például az igazság általánosságban vett kérdését –, ahogy Szent Tamás mondja, kétféle módon válaszolhatunk meg: vagy a megismerés, vagy pedig hajlamaink révén. A megismerés útján a válasz a logikai kapcsolatok elvei szerint válik világossá: a morálfilozófusnak ezen az úton kell keresnie a kérdéseire adandó válaszokat, és egyetlen, ettől eltérő módszer sem felel meg a filozófia kívánalmainak, mivel egyetlen más mód sem ad bizonyosságot a tudásról mint tudásról. Ennek ellenére intuitív módon egy olyan ember is rálelhet a válaszokra, aki előtt ismeretlenek a deduktív folyamatok, de a szíve tiszta: megmagyarázni nem tudja ugyan, de érzi, hogy ha így és így tesz, azt taszítónak vagy helyesnek ítéli-e az igazságérzete. Ha az erénye valódi és kellően fejlett, és nem csupán valamilyen érzelem szülte hamis hasonmása az erénynek, az efféle vonzódáson vagy ellenszenven alapuló ítélet is tökéletesen megbízható. Az igazságosság által megkövetelt dolgok szeretete miatt az igazak szíve az igazságosság formáját ölti, és az ilyen ember hajlamai egybeesnek az erény által diktált úttal. Ha azt mondjuk, hogy egy akarat erényes, azzal annyit mondunk, hogy a mozgásai az erény vonzalmainak és ellenszenveinek felelnek meg. Az erkölcsi ízlés és az erkölcsi jószág között természetes egység, közös jelleg van, amely a gyakorlati igazság szilárd alapkövét képezi. Mivel az igaz akarat minden mozgásában megfelel az igazság tárgyának, az igaz ember által megtapasztalt vonzalmak olyanok, mintha maga az igazság tárgya nyilvánította volna ki őket. Itt, ahogy a Szent Tamásról nevezett János állította, a szeretet veszi át az objektum szerepét.⁷³

⁷³ Tamásról nevezett János (João vagy Johannes Poinso, 1589–1644) Lisszabonban született teológus és filozófus, dominikánus szerzetes, Aquinói Szent Tamás hí követője. Az idézet utalás egy gondolatmenetre, amely Poinso e munkájából való: *Introduction to the Summa Theologiae of Thomas Aquinas: The Isagogue of John of St. Thomas* (South Bend [IN], St. Augustine's Press, 2004) – a szerk.

Az csupán a véletlennek köszönhető, hogy ilyen keveset tudunk bemutatni az igazságosság vagy a tisztaság követelményeiről – annak ellenére, hogy nyilvánvalóan egyetemes fogalmakról beszélünk. Az viszont már egyáltalán nem véletlen, hogy senki nem képes bemutatni, milyen szerepet játszik az igazságosság egyedi, történetileg meghatározott, teljesen konkrét, potenciálisan példa nélküli és egyedülálló körülmények között. Ebben az esetben az igazságosság szabályait nem egy lényeg adja meg, és képtelenség megragadni őket az intellektus bizonyító erejével. A szabály abból a szeretetből fakad, amely nem más, mint az igazak lelke, s csupán úgy tanulhatjuk meg, ha meghallgatjuk a szeretet tanítását. Vegyük például a tulajdonjog kérdését különösen szűkös körülmények között! Az igazságérzetünk elismerné, hogy annak az éhezőnek, akinek se pénze, se barátai nincsenek, joga van megmenteni az életét azzal, hogy olyan étellel tartja fönn magát, amelyért nem tud fizetni. Ezt kétségtelenül bizonyítani is tudnánk, és Szent Tamás sikeresen kijelölte a bizonyítás középpontját, mikor rámutatott, hogy szükség idején minden közössé válik (*Summa theologiae*, II–II, 32, 7 ad 3). Érvek útján azonban sosem tudunk rámutatni egy olyan logikai kapcsolatra, amely a tulajdon elképzelése és a között a válasz között állhatna fönn, amelyet *én magam* keresek, mikor az éhségtől gyengén azon elmélkedem, hogy vajon a saját helyzetem kielégít-e a különös szükség fogalmát. A szükségbe került ember csakis akkor tudja biztosan felmérni, hogy ilyen helyzetbe került-e, ha van olyan igazságos, hogy belássa, meddig terjednek a szomszéd jogai és meddig az övéi, ha van olyan józan, hogy meg tudja különböztetni a hirtelen jött vágyat a valódi szükségétől, s ha van olyan erős, hogy ne féljen sem az éhséggel járó megpróbáltatásoktól, sem pedig szűkmarkú szomszédjainak megvetésétől.

Így, bár az etikai kérdésekre megismerésünk és hajlamaink révén is választ találhatunk, magában ez utóbbi is választ kínálhat, ha az emberi viselkedéssel kapcsolatos kérdésekben a véletlen is szerepet kap. Ez ugyanúgy igaz a közös cselekvésre, mint az egyéni viselkedés kérdéseire. A politikai megfontoltság ugyanúgy a

vágy homályos erőitől függ, mint az egyén életvezetéséhez szükséges bölcsesség. Az egyén bölcsessége rendszerint valamilyen speciális, egyedi – csaknem helyénvalónak tűnik itt az excentrikus kifejezés – vonást tartalmaz. Miközben reménytelenül kutatunk valamilyen útmutatás után a cselekvések közt kóborolva, könnyedén feltételezhetjük, hogy az egyén számára helyes út mindenki esetében ugyanaz lehet – vagy legalábbis a legtöbbször számára –, és az a szabályrendszer, amely bevált az egyikünknek, a többiek számára is alkalmas lehet. Ez néha így is van – azokban az esetekben, amikor a problémákat nem érintik jelentősebb mértékben az egyéni körülmények, de ez valójában mégis hibás elképzelés, s az ebbe vetett hit gyakran katasztrofális eredményekkel járhat. Azon a tartományon túl, amelyet az erkölcsi lényeg határoz meg (s az ezen kívül eső terület meglehetősen széles), sosem jelenthetjük ki *a priori* módon, hogy az egyéni vonások irrelevánsak lennének. A szerény munkában és szigorú takarékoságban töltött élet egyes családoknak nagyon is megfelelő lehet ugyan, de egy másik család talán épp a kemény munka és a nagyvonalú költsékezés nélkül érezné magát szerencsétlennek. Ismét egy másik esetben a valódi bölcsességet követve egy adott család paradox módon bőkezűen költ, bőséges szabad idővel rendelkezik és hajlandó adósságokba verni magát. Ezek közül az egymással ellentmondó életvezetési elképzelések közül egyesek megfelelőnek bizonyulnak az esetek többségében, mások pedig néhány kivételtől eltekintve káros következményekkel járnak. Sosem tudhatjuk előre – azelőtt, hogy feltárnánk, hogy az eset milyen egyedi vonásokkal bír –, hogy az adott személy a maga helyzetében nem éppen az a kivétel, akivel jól tesz az, ami az esetek többségében káros hatásokkal jár. Miután az egyéni jellemvonások ilyen nagy szerepet játszhatnak a követendő életvezetés terén is, minden egyes embert az fenyeget, hogy a döntéseit tökéletesen egyedül kell meghoznia, és cselekedeteiben senki mást nem állíthat maga elé mintaként. Az efféle magánnal járó gyötrelmeket pedig a legtöbbször képtelenek elviselni, s épp ennek köszönhető az uniformizálódásra és a tömegbe olvadásra való

hajlam – annak ellenére, hogy az egyes emberek számára szabott végzet egyes értékes vonásai elveszhetnek a bevett gyakorlathoz történő alkalmazkodás során.

Ha az emberek elsősorban ugyanarra a közösségre – a maguk közösségére – fordítják a figyelmüket, az egyéni vonások elvileg nem befolyásolhatják a megfelelő döntés meghozatalát. Legfontosabb adataikat tekintve néhányan valóban egyedinek számítanak, ennek ellenére a közösség sajátos történetéhez tartoznak, így inkább az egyetértés forrásaivá válnak, mintsem hogy megosztó személyiségekként gondoljanak rájuk. Minden közös cél – bármily szerény legyen is – olyan, mint egy falat kenyér, csak ne kelljen az egyéni gondolkodás keserű magányában élni. Nyilvánvaló, hogy a tudomány is az emberi egység része, de az, ami által közös célok irányába törekszünk, az absztrakt világban keresendő. Csakis a közös cselekvésben mutatkozik meg a létezés minden meghatározottságával, a totalitás sajátosságaival, az időben elfoglalt helyével és a maga esetlegességével egyetemben az emberek közötti egység megteremtőjeként. Ha elfogadjuk, hogy az itt példaként előhozott közösség kizárólag értelmes és jó szándékú emberekből áll, a boldogulásához szükség van valamire, amire a közös megegyezés irányulhat. Az érzelmi kapcsolat létrehozza azt, amit a racionális kommunikációval lehetetlen megalkotni: a cselekvéssel teli életben történő egyhangú elszántságot. Ismét csak oda jutunk, hogy minden biztos ítélet arra nézvést, hogy mit is tegyünk egy helyzetben, érzelmi alapokon áll, és megkérdőjelezhetetlen bizonyosságát épp az a hajlam adja, amelyben megbízhatunk. Ha a közjót keressük, az érzelmi és titkos tényezők által játszott szerep nem jelenthet akadályt az emberek közötti megegyezés számára. Ha mindenkinek ugyanarra a közjóra irányul az akarata, mindenkinek ugyanúgy kell reagálnia ugyanarra az ítéletre – már ha az, amit ez kifejez, egybeesik azzal, amit a közjó kíván. Azokban a csoportokban, amelyek eléggé kicsik ahhoz, hogy ne szerepeljen bennük túl sok hibás elem és rosszakarát, a szükséges döntésekhez való feltétlen ragaszkodással a közös cselekvés csodákat képes elérni.

A nagyobb közösségekben – mondjuk, városok vagy nemzetek esetében –, amelyekben a különféle hiányosságok és bűnök elkerülhetetlenek, gyakran létrejön valami olyasmi, ami az egyetértéshez hasonlatos, és annak legtöbb vonását mutatja is. Abban az esetben például, ha egy nemzetet megtámad egy olyan szomszédos ország, amely a területét kívánná bővíteni, nem tudjuk bebizonyítani, hogy az ellenállás jobb, mint ha megbékülünk a helyzettel – ráadásul sok polgárnak nincsenek is olyan hazafias erényei, amelyek hozzájárulhatnának a közös cél által támasztott elvárásokhoz. A történelem mégis számos olyan példával szolgálhat számunkra, amelyekben éppen az efféle helyzetbe került emberek között kiválszolódik egység. Ha szavazásra bocsátanák a kérdést, lehetetlen lenne egységről beszélni: léteznek árulók, kollaboránsok, semlegesek, tartózkodók és olyan becsületes emberek is, akik egy illúzió hatása alá kerültek. Vannak békés polgárok is, akiknek nincsen válaszuk egy olyan kérdésre, amely valójában soha nem is merült föl bennük. Ezek az egységbontó elemek azonban viszonylag kevesen vannak, és nincs is olyan súlya a szavuknak, hogy ez különösebben sokat jelentsen. A praktikum és a vizsgálni kívánt cél érdekében tekintsük úgy, hogy az egyetértés létrejött.

Most, miután sort kerítettünk azokra a csodákra, amelyeket az egyetértés – vagy a majdnem egyetértés – megteremthet, meg kell jegyeznünk, hogy *az egyetértés a közös cselekvés ingatag alapja, ha a közjót több módon is elérhetjük*. Mindezt már korábban is említettük az egyetértésről és arról, hogy semmi értelme nincs, hacsak a közjóhoz vezető utat minden mástól elkülönítettük. Ha pedig a közjóhoz több módon is közelíthetünk, és ezek közül egyik sem a megvilágosodás vagy maga az erény, véletlenszerűen is rátalálhatunk az egység alapjaira. Ennek megfelelően ha a cselekvés egységét csupán az egyhangú egyetértés biztosítja, az eredmény vagy patthelyzet lesz, vagy megosztott és romboló cselekvések alapjául szolgál. Adódhat olyan helyzet, hogy egy férj és egy feleség ugyanolyan jól meglenne egymással Washingtonban, mint New Yorkban, de ha a közösség egyik tagja – a lehető legjobb szándékkal – Washington

részesíti előnyben, a másik pedig hasonló jó szándékkal New Yorkot, a közös cselekvés elve szerint a párnak el kellene válnia.

Semmi gond nincs azzal, ha valaki az út jobb oldalán halad, és azzal sem, ha a balon: a forgalomra vonatkozó szabályokat nem bízhatjuk az erényes és felvilágosult sofőrök akaratára. Miután úgy feltételezzük, hogy minden jó polgár úgy véli, a költségvetést nem tudjuk ilyen meg olyan határok alatt tartani, adja magát, hogy a közösségi célokra fordítandó pénzt különösebb igazságtalanság vagy sérelem nélkül többféle módon is össze lehet gyűjteni. A polgárookra – anélkül, hogy bármi probléma lenne az intelligenciájukkal vagy a szándékaikkal – különböző terhek hárulhatnak a forgalmi, a jövedelemadó vagy mindkét dolog függvényében. Katonai műveletek esetében két különböző támadási terv is sikerre vezethet, de az bizonyos, hogy a hadművelet sikertelenül zárul, ha a hadsereg megosztja erőit a két terv között. A legtapasztaltabb és leginkább megbízható vezetők között is nézetkülönbségek mutatkoznak a tekintetben, hogy melyik tervet kellene választani – és semmi okuk nincs arra, hogy egyetértsenek a kérdésben, mivel mindkét terv, már amennyire ez emberileg belátható, győzelemre vezethet. Egy Bach-művet is sokféleképpen lehet eljátszani, és ezek közül a módok közül néhány igazán figyelemreméltó, a magasan képzett zenészek mégis nézeteltérésbe keveredhetnek, ha arról beszélnek, miként is kellene eljátszani a negyedik brandenburgi concertót – a zenekar tagjai között viszont mégsem engedhető meg semmiféle eltérés a darab értelmezésében. Valójában minden elképzelhető közös cselekvés minden módozata és részlete arról árulkodik, hogy valamelyik olyan módszer szerint érvényesül, amely a közjó felé irányul.

Néhányan tiltakoznak az ellen a felvetés ellen, hogy a tekintély mint a közös cselekvés oka olyan lényegi szerepet töltené be, amit nem a meglévő hiányosságok vagy rossz cselekedetek miatt kell szükségesnek tekintenünk, hanem azért, mert a közös cselekvés lényegéhez tartozna. Amellett érvelnek, hogy a közjóhoz vezető számos utat egyre lehetne szűkíteni, a sokféleség csupán illúzió, amelyet a társadalomtudományok idővel fel tudnának számolni. Az itt jelen lévő probléma viszont szorosabban kötődik a szabadság témájához, mint a tekintélyéhez.

Ha a szabadság elméletébe nem lehel életet valamiféle erkölcsi természetű lelkesedés, gyakran gyanakvás fogja körül – mintha a szabadságot csupán tudatlanságból éltetnénk, és egyből meg kellene adnunk magunkat a végzetnek, mihelyst kiderül az igazság életünk értelméről. Az igaz, hogy mindegyikünk beszámolhat olyan cselekedetéről, amelyek illuzórikus és valódi gyökerekből is táplálkoztak. Ha megfelelő információhoz jutunk még a döntéshozatal előtt, és kizárjuk az illuzórikus eszközöket – azokat a cselekvéseket, amelyek a látszat ellenére nemhogy közelebb segítenének a megoldáshoz, hanem inkább megghiúsítanák azt, sőt adott esetben katasztrofális következményekhez vezetnének –, már minden jobban fog festereni. Ha figyelembe vesszük, hogy mennyi megtévesztő tényezőt küszöböltünk ki, gyakran elálmodozhatunk arról, hogy érdemes lenne a továbbiakban is folytatnunk az egyszerűsítést az egyéni determináció szintjéig, és szeretnénk úgy hinni, hogy a jól ismert cselekvéssorok, amelyeket szándékoknak hívnánk, egy kivételével mindannyian illúziók. Könnyű belátnunk, hogy ez a felvetés ugyanúgy ellenkezik a szabad akarat misztériumával, mint az esetlegesség rejtelseivel. Azok a viszonyok, amelyeket a pusztá determináltság határoz meg – a véletlen és a szabadság kizárásával – csupán átlagos szintű magyarázatot adnak: épp valami olyasmit, amit a racionalista elképzelés olyannyira kedvel. Igaz, az esetlegesség mindig minden megnyilvánulása az érthetőség rovására megy, de a vi-

lág talán nem is érthető meg minden vonásában. Ez, végső soron, ténykérdés, és bármit is eredményeznek a természettudományos és filozofikus vizsgálódások a világról, a tényeket el kell fogadnunk. A szabadság viszont – ha létezik ilyesmi – gazdagítja a létet és a kauzalitást, valamint érthetőbbé teszi a világot; az viszont, ami jobban felfogható, nem mindig érthető meg könnyebben. Minden tudományterületen találhatók olyan csodálatraméltóan egyszerű nézőpontok és módszerek, amelyeket néhány tudóson kívül szinte senki sem ismer. Miért olyan nehéz megragadnunk ezeket a dolgokat? Nem azért, mert olyannyira érthetetlenek lennének – sőt épp azért, mert olyannyira érthetőek, hogy csak a legnagyobb intellektusok mérhetők hozzájuk. A változó dolgok és a szabadság titka iránt nyitott elme számára lehetséges a választás rejtélyének mélyére hatolni anélkül, hogy kétségek közé kerülne. Hadd foglaljuk össze ezt néhány szóban: a választást valóban szükségszerűen egyetlen igazi és egy (vagy több) hamis értelemre kellene szűkítenünk? Valóban szükségszerű választanunk egyetlen jó és egyetlen (vagy több) rossz lehetőség közül? Egyáltalán: *létezik olyasmi, mint a jó dolgok közötti választás*? Lehet egyáltalán több mód arra, hogy jussunk valamire? Ha összehasonlítjuk a cselekvőket, mondhatjuk azt, hogy egyesek csupán egynéhány utat járhatnak, míg másoknak számtalan különböző lehetőség áll rendelkezésére?

Mihelyt úgy vetjük föl ezeket a kérdéseket, hogy félretesszük a dolgok felfoghatóságával kapcsolatos minden előítéletet, a tapasztalat megadja a szükséges válaszokat. Az egészséges ember számára több olyan étrend képzelhető el, amellyel fenn tudja tartani az egészségét, de egy beteg lénynek a túlélés *sine qua non* feltétele egy mindenki által szigorúnak vélt, céltudatos diéta. Egy hétköznapi diáknak annak érdekében, hogy fokozatot szerezzen például matematikából, olyan összetett rendszerben kell teljesítenie, amelyet tudományos közösségek fejlesztettek ki: ebbe a rendszerbe tartoznak a tanárok, a tankönyvek, tanulmányok, viták és a konzultációk is. Egy zseni esetében mindettől a bürokráciától el lehet tekinteni. Többen megemlézték, hogy ha egy új pedagógiai módszert egy

született tanár próbál ki, a siker mit sem bizonyít, mert az igazán tehetséges tanítók gyakorlatilag bármilyen módszerrel sikeresek lehetnek – a módszer sikerének ellenőrzéséhez inkább hétköznapi tanárokat kellene alkalmazni, akik nagyobb mértékben hagyatkoznak a tesztelni kívánt módszerre.

Az az ember, aki csupán egyetlen szakmának mestere és más-hoz nem is ért, kellemetlen körülmények között dolgozhat, de aki több szakmát ismer, már válogathat a munkák között. Senki sem állíthatná, hogy ez utóbbi esetben a siker a tudatlanságból és az illúziókba vetett hitből fakadna: itt nyilvánvalóan egy nagyobb erőből fakadó eredményről van szó, és ez több és alaposabb ismeretet feltételez. Egy csekély tőkájú ipari vállalat csupán olyan befektetéseket engedhet meg magának, amelyek azonnali megtérüléssel kecsegtetnek – az újdonságokba és a szélesebb körben terjeszthető cikkekbe már a jobb pénzügyi hátterű cégek fognak befektetni. Az már az amerikai történelem közhelyének számít, hogy a nyersanyag pazarlásának legfőbb oka alapvetően a munkaerő akut hiányának köszönhető. Egy új közösség számára, amely bő természeti környezetben alakul ki, a pazarlás a fejlődés útja. Jóval szigorúbban ítéljük meg azon államok tetteit, amelyek a nagyobb lélekszám miatt komolyabb alapokkal, fejlettebb technikával és számos olyan lehetőséggel rendelkeztek, melyeknek az első telepések még híján voltak. Ha egy nemzetnek nincs haditengerészete, csekély a katonai ereje, nem igazán számottevő a gazdasága, ráadásul csökken a népessége, még a történelmi sérelmek és komoly áldozatok ellenére is el kell fogadnia a sorsát, de ha jól méri fel helyzetét és ügyesen alkuszik, szövetségeseket találhat. Bármiképpen alakul, a tekintély megnöveli a választási lehetőségeket. A felvilágosodás valódi hatása ennek megfelelően kétrétű: a megnövekedett tudás kizárja az illuzórikus választási lehetőségeket és erejétől függően több valódi utat világít meg. Az illuzórikus utak megsemmisítésével nem csökken a választható megoldások tárháza, mivel – ha már illuzórikus lehetőségekről beszélünk – maga a választás sem más, mint illúzió. Egy ideális felvilágosult közösségben a tekintély számára csak az a

kellemetlen feladat jutna, hogy a közös erőfeszítéseket irányítsa az illúziók sötétjében egy olyan úton, amelyről elképzelhető, hogy a katasztrófa felé tart. Viszont az is igaz, hogy a birtokolt tudás nagyságától függően a közösség által birtokolt erő is növekszik, és a tökéletesen művelt társadalomtudomány több olyan valódi, járható utat tárhat föl, amelyek gazdagíthatják a választási lehetőségeket. *Mindez egyértelműen növeli a tekintély iránti igényt, a közös cselekvés fontos tényezője azokban az esetekben, amelyekben több, a közösség által egyhangúlag alkalmazhatónak tartott eljárás létezik.*

Meglepő módon először a szabadság alaposabb megértése tárul föl, ha a tekintély iránti igényt vizsgáljuk a közös cselekvésben. De vajon minek köszönhető, hogy ahányszor a közjóhoz vezető utak bőségén gondolkodunk, olyan nagy szerepet tulajdonítunk ennek a sokféleségnek – és így az emberi ízlés sokféleségének, valamint egyes fontos vonások és körülmények figyelmen kívül hagyásának? Makacsul erősködhetnénk amellett is, hogy ha az ember mindentudó lenne, akkor a közös cél iránti törekvés nem hagyna kétséget az ehhez vezető eszközök tekintetében sem. Vizsgáljuk hát meg, hogy miben gyökerezik ez az elképzelés!

A megértés és a magyarázat minden területén, akár triviális, akár emelkedett vagy nehezen megfogható témáról legyen is szó, egy jobban ismert tárgy tulajdonságait vesszük át egy kevésbé ismertre. Éppen ezért mondta Arisztotelész – vagy valamelyik követője –, hogy hiábavaló egyszerre keresni valaminek a tudományát és egyben e tudomány módszerét (Arisztotelész: Metafizika, 995, a 14). Ha nem ismerjük már eleve azt a tudományos módszert, amelyet alkalmazni kívánunk, még ha csak csökevényes formájában is, elkerülhetetlenül arra kényszerülünk, hogy a korábbi felfedezéseinket erőltessük rá erre az új területre. Így alkalmazhatunk olyan orvostudományi felfedezéseket a mérnöki tudományokban, amelyek kiválóan bizonyítottak ez utóbbi téren is, és emiatt foglalkozhatunk etikával elméleti tudományokon edződött elmével is.

Ezen a ponton meg kell jegyeznünk, hogy a kognícióhoz tartozó dolgokat jobban ismerjük, mint az ízlés és az akarat uralma alá

tartozóakat. Minden alkalommal, amikor az ízlést vagy az akaratot vizsgáljuk, olyan elképzelésekkel közelítünk hozzájuk, amelyeket a kognitív élet megértése során fejlesztettünk ki magunkban. A vágyakozást hajlamosak vagyunk a megismerés mintázatainak alapján elképzelni, de a megismerés sem mentes a hibáktól, hacsak nincsen igazán szigorúan kiszabva az iránya. Ha a kérdés a dolgok mibenlétére vonatkozik, nincs rosszabb, mint a tökéletes elfogulatlanság állapota, amikor egy ítélet épp ugyanannyira tűnik valószínűnek, mint az ellentéte. Ha az egyik valamivel valószínűbbnek tűnik a másiknál, már jobb a helyzet, de amíg valamelyiküket teljes bizonyossággal ki nem zárhatjuk, a megismerésben mindig megmarad a hiba lehetősége. A tényeket és a lényeket is tekintetbe véve az akaratlagos döntés képessége, annak az eldöntése, hogy egyetértünk-e valamivel vagy elvetjük azt, nem előnyünkre szolgál, hanem inkább valamilyen hiányt tükröz. Ennek megfelelően a megismerés megértése egy olyan mintázathoz vezet, amelyben a tökéletesség az egyediségnek felel meg. Ahogy az ismeret a megismerőhöz, a szerető pedig a szeretetthez kötődik, úgy az igazság az elmében, a jó a dolgokban létezik (i m., 1027 b 25). Ez az alapvető ellentét megfordítja az egyediség, a pluralitás és a semlegesség jelentését, mikor a vizsgálódás a kogníció felől a vágy felé mozog. A bizonytalan vélemények pluralitása, amely egy és ugyanazon tárgyra vonatkozik, nem teszi bizonyossá a tudást; a bizonytalan elme közönye a készületlenségből, határozatlanságból, pusztá lehetőségekből és passzivitásból van összegyúrva. Ezzel ellentétben az egyetlen cél érdekében választható utak sokfélesége uralkodást, hatalmat, aktualitást, aktivitást és erős céltudatosságot tesz szükségessé. A tökéletes tudás mítosza, amely megsemmisítené a tekintélyt és a szabadságot, a semlegesség két fajtájának összekeverésén alapul: a passzív a ki nem fejtett lehetőségek és a készületlenség köre, az aktív pedig a kiválóságon alapul.

A valódi választási lehetőségek sokszínűsége a közjó keresésében kizárja az egyetértést a közös cselekvés egységességének *szilárd* megalapozása módzatai közül. A közös cselekvés egyetlen hátramaradó módszerét a következőképpen írhatjuk le: akár Washingtonban, akár New Yorkban szeretnénk élni, akár az út jobb vagy bal oldalán vezetnénk, és akár az áruforgalmi vagy a jövedéki adót, esetleg ezek kombinációját támogatnánk, akár a zenekar által gazdagított Bach-feldolgozásokat kedveljük, akár a szikárabb előadásokat, a közös cselekvés részeseiként mindannyian a magunkénak fogjuk elfogadni a kiválasztott ítéletet, amely mindenki számára adott törvényként jelentkezik számunkra. Meglehet, hogy ez a szabály egybeesik a saját személyes ízlésemmel, de ez lényegtelen, mivel ugyanezzel az erővel a szabály akár el is térhetne tőle, és ebben az esetben is ugyanúgy követnem kellene a közjó iránti elkötelezettségemből fakadóan – a közjót pedig csak közös cselekvéssel érhetjük el.⁷⁴

Azt az erőt nevezzük tekintélynek, amely mindenkire egyaránt érvényes szabályokkal fogja össze a közös cselekvést. Lehetséges, hogy egy személyt a természet jelöl ki erre a szerepre, ahogy a párkapcsolatok vagy a család esetében is történik. Elképzelhető, hogy Isten választja ki ezt a vezetőt, mint ahogy Saul és Péter esetében is történt. Megesik, hogy a nép választja ki, ahogy Dávid esetében. Lehetséges az is, hogy valakit a származása jelöl ki vezetőnek, a nép pedig elfogadja vezérként. Olykor kiválasztott emberek egy csoportja látja el ezt a feladatot, akik származásuk révén vagy választások útján

⁷⁴ Sem gyakorlatilag, sem lélektanilag nem lehetséges, hogy ha egyszer felfogtuk és tudomásul vettük a jobbra hajts! szabályát egy adott ország közlekedésében, egyszerre meggondoljuk magunkat és következetesen balra hajtunk. Ez praktikus okokból nem fog sikerülni, hanem sokkal jellemzőbb – ez az, ami egyáltalán jellemző –, hogy axiómaként fogjuk tudomásul venni és alkalmazni ezt a szabályt, vagyis engedelmességek autoritásának, tekintélyének – *A szerk.*

tesznek szert erre a posztra – és az is megeshet, hogy nem is különleges emberekről van szó, hanem maga a közösség gyakorolja a hatalmat szavazás útján. A tekintély iránti igényt és a meghatározott vezetők iránti igényt gyakran összekeverik: nyilvánvaló, hogy két teljesen különböző dologról van szó, és az érvelés, amelynek során a tekintély iránti igény megállapítására jutottunk, még egy tökéletesen felvilágosult és jó szándékú tagokból álló közösségben is nyitva hagyja annak a kérdését, hogy vajon lehetséges-e, hogy egy közösség úgy kaphassa meg a számára megfelelő kormányzást, hogy mindeközben nem rendelkezik külön meghatározott vezetői réteggel.

Mindezek alapján kijelenthetjük, hogy a tekintélynek nem csupán hiánypótló funkciói vannak, vagy – másképpen szólva – nem kizárólag a hiányosságok teszik szükségessé. Mostanra megállapíthattuk, hogy a tekintély iránti igényt nem valamiféle hiány szüli, hanem a dolgok természetéből következik. Még egy olyan közösségben is, amely a közjő felé halad, és amely rendelkezik az ahhoz szükséges kiválósággal, hogy több úton is elindulhasson a jó elérése felé, a tekintély nélkülözhetetlen szerepet játszik, és ez épp a teljesítményben és a választható utak bőségében gyökerezik. Az elmélet, amely a tekintély iránti igényt hiányra vezetné vissza, megcáfoltatott. Egy ideálisan felvilágosult és erényes közösségnek is szüksége van a tekintélyre, hogy az összefoghassa a céljait. Elképzeltető, hogy kevésbé lesz szüksége rá, mint egy olyan közösségnek, amely tudatlanságból gyakran rossz helyen keresi a közjő felé vezető utat. Egy, az előbbieken ismertetett ideális közösség erősebb, mint egy rosszindulat és tudatlanság által sújtott társadalom, viszont éppen e miatt az erőttöbblet miatt, amellyel a választási lehetőségekhez közelíthet, több olyan, az egységet érintő problémával kerülhet szembe, amelyet a tökéletes egyetértés eszközével lehetetlen megoldani – itt csak a tekintélyhez lehet fordulni.

*A közjó formája és tartalma*⁷⁵

Miután egy közös cél kutatása mellett köteleztük el magunkat, komolyan foglalkoztatnak bennünket azok a módok, amelyekkel összehangolhatnánk cselekvéseinket. Ezek közé tartoznak a tekintély szilárdan kijelölhető útjai, illetve – ha a tekintély elvét nem lehetséges megfelelő módon megjeleníteni a közösségben – a maradéktalan egyetértés ingoványos talajra vezető ösvényei is. Az ezek közötti választás kérdése meg sem jelenne, ha nem törekednénk mindnyájan valamilyen meghatározott közös célra. Minden, a közös cselekvéssel összefüggő probléma mélyén a cselekvés céljával kapcsolatos problémák bújnak meg. A tekintély elméletével kapcsolatban felvetődő következő kérdés a vágyott célt érinti, ahogy ezt már a cselekedetek összehangolásával kapcsolatban – azzal összefüggésben, hogy mi célból szükséges együttműködnünk – már a korábbiakban is előfeltételeztük. A kérdést a következőképpen fogalmazhatjuk meg: ha elfogadjuk, hogy a tekintély lényegi szerepet játszik a cselekedetek összefogásában egy közös cél érdekében, akkor vajon hasonlóan lényegi szerepet játszik-e magának a közös célnak a kitűzésében is?

Az Arisztotelész által kidolgozott, majd Aquinói Tamás által továbbfejlesztett szókincs megvilágító erejű lehet ebben a kérdésben (Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 3; Szent Tamás: *Summa theologiae*, II–II, 6 sk.). A hétköznapi nyelv leginkább szabatos használatának tökéletesen megfelelően a filozófusok az „akaratot” olyan aktusként írják le, amelynek révén az akarat a célra irányul. Ha a célt meghatároztuk – nem feltétlenül olyan dologként, amelynek a megszerzése kívánatos lenne, hanem inkább az ehhez a célhoz vezető út vagy utak kitűzésével –, az ehhez kötődő akarat

⁷⁵ A szerző a következőkben a forma-matéria skolasztikus megkülönböztetését alkalmazza – a szerk.

aktust „szándéknak” nevezzük. A „választás” a járni szándékozott és kívánt utakhoz kapcsolódik. Így, miután megállapítottuk, hogy a tekintély lényegi szerepet tölt be választások és az eszközök tekintetében, fel kell tennünk a kérdést, hogy a dolgok természetéből adódóan (és korántsem a véletlenből kifolyólag) vajon a tekintélynek van-e köze a célnak tekintett közjóra irányuló akarathoz és a szándékhoz.

Annyit kijelenthetünk, hogy a látszat erősen arra utal, hogy a tekintély célhoz kötődő bármely funkciója csupán valamiféle behelyettesítésnek tűnik. Nagyon úgy fest, hogy ha egy közösség kizárólag felvilágosult és erényes emberekből áll, a közjóra vonatkozó akaratot és szándékot a közösség tagjainak jellemvonásai teljes egészében biztosítják. Aki figyelmen kívül hagyja a közjót, nem erényes, hanem önző, és bárki, aki valóban erényes, az általa birtokolt erényből fakadóan kész áldozathozatalra a közjó érdekében. Úgy tűnik, hogy ezek az erényes és felvilágosult személyek mintha ugyanazon mértékben tartanak szem előtt a közösség javát, mégpedig épp természetükből következően. Az olyan közösségekben, mint az általunk ismert városok és államok, amelyekben az önző érdekek és a tudatlanság győzedelmeskednek, a közösség tagjait folyamatosan irányítani, néha pedig kényszeríteni is kell a közjó irányába. A rosszindulatú emberek a saját javukat keresik, teljes egészében figyelmen kívül hagyják a jót, és még sok becsületes vagy akár nagylelkű polgár is gyakran félreértelmezi a közjó kapcsán elfoglalt helyet a közösségen belül. Tegyük föl, hogy valahogy kiküszöböljük a hibákat és a rosszindulatot: ekkor a tekintély iránti igény, amennyiben a közjó kérdése felől nézzük, eltűnni látszik. A tekintélynek egy ideális társadalomban nincsen lényegi funkciója – már attól a helyzettől eltekintve, amikor a közös cselekvést kellene egy irányba csatornázni a több, egyaránt megfelelőnek tűnő út közül.

Olykor a legegyszerűbb elemzés is elegendő ahhoz, hogy olyan nehézségekre irányítsa a figyelmünket, amelyek mind ez idáig – mivel hétköznapi jelenségeknek tűntek – rejtve maradtak előlünk.

Ha a tekintélyről a közös cselekvés kapcsán beszélünk, döntő fontosságú a forma és a tartalom lényegi szembenállásának tudomásul vétele az akarat és a szándék tekintetében. Ha mindezt figyelembe vesszük, akkor azt kell mondanunk, hogy a célt nem csupán akarjuk (mint a legfőbb jót), hanem törekszünk is rá (vagyis a felé vezető lépéseket is hajlandóak vagyunk megtenni). A célt kétféleképpen akarhatjuk, s kétféle módon törekedhetünk rá: akarhatom azt, ami jó, és törekedhetek is rá anélkül, hogy tudnám, hogy *pontosan mi az*, ami jó. Egy jóra való embernek a hétköznapijait a tartalom olyan problémái teszik ki, amelyek a formára vonatkozó kielégítő válaszokon alapulnak. Az ilyen ember – meghatározás szerint, illetve a hipotézisünket követve – a jót akarja, és szilárdan ragaszkodik a jóság formájához. Ha tudná, hogy *mi az a dolog*, amelyben a jóság formája lakozik, csakis jót tenne, s így minden tökéletes lenne. A bűnben fönnáll egy olyan rossz összhang, amely az ismerten rossz dolgokhoz vonz – azokhoz, amelyekről tudjuk, hogy a rossz formáját viselik⁷⁶ –, a jóságban pedig létezik egy áldott összhang, amely a jó által a valóban jó dolgokhoz vonz. E között a két harmónia között helyezkednek el annak a jó szándékú embernek a problémái, aki őszintén ragaszkodna a jó formájához, de bizonytalan abban, hogy hol lakozhat ez a forma, vagyis az ehhez a formához tartozó tartalom.

A közösségi élet tekintetében a tartalom és forma kérdését végző soron a következőképp fogalmazhatnánk meg: kívánhatjuk-e, hogy a közjót – tartalmát és formáját is tekintve – magánemberek tartsák kíváncsnak és mozdítsák elő a maguk erőforrásainak megfelelően? Annak biztosítása érdekében, hogy valóban elérjük a probléma gyökerét, vegyünk példának egy olyan közösséget, amelynek nincs megkülönböztetett kormányzó rétege. Ebben a közösségben – pár száz gazdálkodóról van szó – az emberek idő-

⁷⁶ A rossz hiány, nem pedig forma, de a hiányt is formaként fogjuk fel, s nem is lehet másképp.

szakosan gyűléseket tartanak, és csupán ezek a gyűlések jelentik a kormányzat egyedüli formáját. Feltéve, hogy a közösség tagja-ira az erényesség jellemző, úgy tűnik, hogy minden egyes ember két funkciót tölt be. Amikor épp nincs gyűlés, az adott gazdálkodó nem más, mint Fülöp vagy Bertalan, egy magánember, Rózsai vagy Petra férje, gyermekeinek apja, ennek és ennek a földnek a gazdája, amelyet a határai minden kétséget kizáróan elkülönítenek a világ többi részétől. A rá rótt kötelezettségek egyediek. Jó szomszéd és jó pajtás, azt szeretné, ha mindenki más birtoka is bőséggel teremne, mégis, a sajátjaként számon tartott föld felszántásáért sajátos módon felel. Jó szándékú ember, olyasvalaki, aki bármely útjába kerülő, bajba jutott gyermeknek szívesen nyújt segítő kezet, mégis erősen ellene szólna a dolgok rendjének, ha nem törődne többet a saját gyermekeivel, mint másokkal, és nem helyezné őket előrébb – szándékaiban és cselekedeteiben is – más gyermekeknél, akik – bár ugyanolyan szeretetreméltóak – mégsem részesülnek azonos mértékben a szeretetében. A férj és a feleség viszonyában egy egészen egyedi odaadásról van szó, amely a felbonthatatlan házasság lényegét adja.⁷⁷

Amikor viszont a gazdálkodók gyűlést tartanak, minden polgárnak egy újabb szerepet kell betöltenie. Azt az embert, akit tegnap még csodáltak, amiért olyan szorgalmasan dolgozik a birtokán, ma már hibáztatnák, ha nem fordítaná minden erejét a közösség javára. Az egyéni és a közjólét közötti viszony gyakran harmonikus, ám minden olyan alkalommal, amikor egy magán-személynek – mondjuk, egy efféle gyűlés keretein belül – a közjó érdekében kell munkálkodnia, figyelmen kívül kell hagynia, hogy ez a munka mennyiben érinti a magánérdekeit. Ilyen eset lehet például egy új adózási forma bevezetése, amely a közösségnek

⁷⁷ Vannak kivételek, de csak kivételes helyzetekben. Filozofálni szükségszerű Arisztotelész szerint, de olykor mégis szükségszerűbb pénzt keresni. Ha gyermekeimnek elég jut, kerülhetek olyan helyzetbe, hogy másokat kell előnyben részesítenem.

kétségkívül a javára válna ugyan, de komoly gondokat okozna az illető gazdasági vállalkozásaiban. Ha a gyűlés egy tagja nyilvánvalóan csakis azért szavazna az új adózási forma bevezetése ellen, mert az nehezebbé tenné a saját üzletmenetét, a körülmények komolyságát figyelembe véve vagy gyengének, vagy szánandóan rossz polgárnak tartanánk. Akárhogy legyen, az egyéni és a közösségi érdekek ehhez hasonló ütközései elképzelhetetlenek lennének egy olyan felvilágosult és érényes közösségben, amelyről az eddigi vizsgálódásainkban szót ejtettünk. Nézzünk hát egy olyan embert, aki egy közvetlen demokráciát gyakorló közösségben él, és akinek – pusztán annak köszönhetően, hogy a közösségnek nincsen megkülönböztetett kormányzata – eleve két szerepben kell helytállnia: egyrészt magánemberként, másrészt pedig a közösség érdekeit szem előtt tartva, attól függően, hogy épp gyűlést tartanak-e, vagy csupán a hétköznapiokról beszélünk. Tegyük föl továbbá, hogy ez az ember kifogástalanul látja el mindkét rá háruló szerepet – ebben az esetben viszont úgy tűnik, hogy két különböző módon áll hozzá a közjó kérdéséhez, és így felmerülhet a kérdés, hogy vajon mi lehet a különbség e között a két hozzáállás között.

Csökkeneténk a probléma súlyát, ha megelégednénk a magánszféra és a közjó közötti különbség megállapításával. Ez az érényes polgár – hogy ismét felhívjuk erre a tényre a figyelmet – minden esetben a közjónak szenteli a cselekedeteit, akár gyűlésezik, akár a hétköznapi életét éli, és az a különbség, amelyet próbálunk hangsúlyozni, egyáltalán nem a közjó és annak ellentéte között áll fenn, hanem csupán a két, egyaránt a közjóra irányuló hozzáállás közötti eltéréseket érinti. A magánember – már amennyiben erkölcsileg feddhetetlen – a közjóra vágyakozik és törekszik, az egyéni igényeit pedig alárendeli ennek a célnak. Elképzelhető, hogy nem tudja, milyen cselekedeteket kívánna meg tőle a közjó, de ragaszkodik a formálisan felfogott közjóhoz, a közjó formájához, bármi legyen is az a tartalom, amely kitölti ezt a formát. A tartalmat illetően az ember feladata a magánjellegű jóra történő törekvés és az arra irányuló akarat. A közéletben szereplő embert viszont a közjónak a

formájára és tartalmára is egyaránt vonatkozó törekvés és akarat határozza meg, s mivel a közjó szolgálata általában különböző magánjellegű kérdéseket is érint, sőt adott esetben a magánérdek sérelmével is járhat: a közszolgálat a hatalmat a magánember fölé helyezi, ez utóbbinak pedig a különböző partikuláris ügyekkel kell foglalkoznia.

A látszat ellenére a tekintély és az engedelmisség lényege a többségi szavazáson alapuló, meghatározott vezetői réteg nélküli társadalomban a közösség jellegéből fakadóan megőrződik. A fő kérdés nem az, hogy a közjó tartalmát egy meghatározott kör gondjaira bízzák-e, hanem inkább az, hogy a közjó elsőbbségénél fogva annak az akaratnak és szándéknak, amelyben *a közjó lakozik*, vajon szükségszerűen egy mindenkire vonatkozó viselkedési szabályrendszerben kell-e tükröződnie. A közvetlen demokráciában élő polgárok hajlamosak elbűszkélkedni azzal, hogy a maguk urai, és senki sem uralkodik felettük.⁷⁸ Ez talán csupán annyit tesz, hogy szeretnek külön meghatározott uralkodói réteg nélkül élni, de ugyanez a kijelentés jelentheti azt is, hogy közös megegyezéssel meg kívánják semmisíteni a tekintély és az engedelmisség lényegét. A rendszer lelkét a többség, kisebbség és az ellenzék fogalmának interpretációin keresztül ragadhatjuk meg. Az a polgár, aki minden egyes gyűlés alkalmával a többség soraiban találja magát, úgy hiheti, hogy senki másnak nem engedelmeskedik, csak a saját akaratának – de mit gondolna akkor, ha a többség az ő ízlésével ellentétes döntést hozna? Ha azt gondolná, hogy a törvény, amely ellenében tette le a voksát, ugyanúgy és ugyanazokból az okokból kifolyólag vonatkozik rá, mint azok a törvények, amelyeket megszavazott, egy törvénytisztelő és engedelmes polgárról beszélünk, aki számára a személyes érdek ebből a szempontból teljesen eset-

⁷⁸ Az emberiség történetében csupán néhány közösséget irányítottak a közvetlen demokrácia eszközével. Ám minden nem közvetlen demokrácia rendelkezik néhány vonatkozásában a közvetlen demokrácia eljárásával.

legesnek számít. Ha viszont a polgár úgy gondolja, hogy rá nem vonatkozik az a törvény, amelynek az ellenében szavazott, úgy vélhetjük, egy lázadóról van szó, olyasvalakiről, aki mindig is az volt: igaz, ennek mindaddig nem adta jelét, míg a törvény egybeesett az ő személyes ízlésével, de a viselkedéséből kitűnik, hogy mindig is a személyes érdeke volt számára az elsődleges, a törvénytiszteletet pedig csupán álcaként használta.

A TEKINTÉLY LEGLÉNYEGESEBB FUNKCIÓJA

Mindezek után megállapíthatjuk, hogy a közös cselekvés egységének megteremtése nem a tekintély egyetlen lényegi funkciója. A közös cselekvési egység megteremtésének módja ugyanis – csak hogy ismét felhívjuk rá a figyelmet – akár egyhangú szavazás, akár hatalmi szó által, akkor kerül elő, ha a közjó iránt elkötelezett akarat és szándék már eleve jelen van. Az akarat és a szándék a tekintély megelőző funkcióját adják, és ez, amennyiben a közös cselekvés céljához kötődik, jóval lényegesebb, mint bármi, ami az eszközök kérdését érinthetné. *A tekintély leglényegesebb funkciója azoknak a feltételeknek a megfogalmazása és az ezekkel kapcsolatos szabályok meghatározása, amelyek a materiálisan felfogott közjót biztosíthatják.*

Ez az elmélet maga után vonja azt is, hogy általában igaz, vagy legalábbis igaz kellene legyen, hogy minden közösségben megkülönböztethetünk két különböző szerepet. A legjobban ismert helyzetre hivatkozva – az államra és annak alkotóelemeire: egyénekre, családokra és így tovább – ezeket a szerepeket közösségi és magánszerepeknek nevezhetjük. Jelen vizsgálódásunkban viszont – a szigorúan szabatos megfogalmazás kedvéért – szerencsésebb lenne inkább közösségi és partikuláris részekre osztanunk a kérdést. Az a szerep, amelyet közösségnek nevezünk, valóban minden közösségben megtalálható, legyen az akár a szó szorosabb értelmében vett közösség – állam, város, megye –, vagy valami olyasmi, amit inkább a magánszférában helyeznénk el, mint például a

család. Másfelől nézve nemsokára megláthatjuk, hogy az alapvető ellentét nem a közösségi és az egyéni között húzódik, hanem inkább a közösségi és a partikuláris között. A magánjelleg a partikularitásnak csupán egy módozata. *A közös jelleget a közjóhoz való viszonynak nem csupán a formája, hanem a tartalma is meghatározza.* A partikuláris képesség a közjónak csak a formájához kapcsolódik, a tartalmához nem. Ha a formájához és a tartalmához is kapcsolódna, akkor megszűnne partikulárisnak lenni, a tekintély kérdése eltűnne, legalábbis annyiban, amennyiben a közjóra irányuló akaratot és szándékot vesszük figyelembe. Az egész elmélet egyetlen egyszerű kérdésre adott válaszon áll vagy bukik: kívánhatjuk-e, hogy minden társadalomban legyen egy olyan csoport, amelynek – legalábbis a tartalmat figyelembe véve – az a dolga, hogy a javakra ügyeljen, és nem az, hogy a közjót tartsa szem előtt? Csaknem elkerülhetetlennek tűnik, hogy egy olyan hozzáállást, amely csupán a közjó formájával törődik, de a tartalmával nem, csupán valamiféle félerénynek tartsunk. Az a személy, aki a közjó szolgálata mellett kötelezte el magát, de nincs tisztában azzal, hogy melyek a létrehozatalához szükséges tartalmi feltételek, csak az út feléig jut el: nagyon is úgy tűnik, hogy a „teljes elkötelezettséghez” a közjó tartalmának és formájának a figyelembevétele szükséges.

Hadd hivatkozzunk itt ismét egy többségi szavazás által irányított közösségre. A szavazásra bocsátott kérdés a következő: egy eddig csendes kis utcát leaszfaltoznának, és megnyitnák a nagyobb forgalom előtt. A környéken népesebb családok élnek, a szülők pedig aggódnak gyermekeik épségéért. Annak ellenére, hogy így valóban több veszély leselkedik a gyerekekre, a közösség javára válik az út átépítése, így az aggódó szülők a szavazótestület tagjaiként támogatják a beruházást. Az előbbieken ismertetett leírás szerint ezek a jó polgárok, mihelyst elhagyják a gyűlés színhelyét, partikuláris személy szerepben tiltakozhatnak az átépítés ellen, mivel az veszélyt jelent a gyermekeik számára, mégsem fordulhat meg a fejükben, hogy kifogást emeljenek a többségi döntéssel szemben. Ebben az esetben az előzőekben kifejtett kettős szerep irreleváns-

nak tűnik: ezek a polgárok, noha szeretik a gyermekeiket és aggodnának amiatt, hogy a növekvő forgalom következtében veszélybe kerülhetnek, a közjót akarják és a megvalósítását tartják szem előtt. Ennek megfelelően tartózkodnak attól, hogy tiltakozzanak a döntés ellen, bár minden tőlük telhetőt megtesznek annak érdekében, hogy valahogyan csökkentsék a veszélyt. *De ha ezek a jó emberek ilyen sokra képesek, miért nem tudnak egy lépéssel tovább menni, és beismerni, hogy az utat bizony át kell építeni – méghozzá anélkül, hogy ezzel megvárják a következő gyűlést?* Egy tökéletesen felvilágosult és erényes emberekből álló közösség meglétéből látszólag eleve adódna, hogy miután mindenki mindennél jobban kötődik a formálisan nézett közjóhoz, minden tag akaratának arra kell irányulnia, amit a közjó tartalmaz vagy megkövetel. Ekkor viszont a közjó felé irányuló akarat és szándék, a formát és a tartalmat is figyelembe véve a felvilágosult erénynek köszönhetően már eleve adott. Amennyiben a közjó felé irányuló akaratról és törekvésekről beszélünk, úgy tűnik, hogy egy ideális, tökéletes közösség létezhet tekintély nélkül is.

Ennek alapján védhető elképzelésnek tűnik, hogy az erény tökéletessége a partikuláris jelleg beolvadását eredményezi a közösségi jellegbe. Egyetlen jelleg marad, amely mindenestül a közjóhoz kötődik. *A partikuláris itt maga is közössé vált.* Éppen egy ilyen átváltozásra gondoltunk, mikor azt javasoltuk, hogy a polgárok – akik tökéletesen felkészültek arra, hogy minden áldozatot meghozzanak a közjó érdekében – tegyenek még egy lépést, és anélkül, hogy bármiféle újabb szerepet feltételeznénk, egyszerűen vágyjanak és törekedjenek a materiálisan felfogott közjóra. *Azt viszont még meg kell vizsgálnunk, hogy miként hat magára a közjóra a partikuláris kapacitás meggyengülése vagy felszámolása.*

Először is vegyük szemügyre a partikularitás főbb típusait! Minden közösségben több különböző funkcióról beszélhetünk – államügyek, jog, honvédelem, diplomácia, közművek és ehhez hasonlók –, és a közösség életében mindegyik ilyen funkció egy-egy külön szerepet tölt be. De mégis feltehetnénk a kérdést, hogy a partikularitás vonása miképpen jelentkezik ebben az esetben. Vegyük példának a honvédelmet: a célja az, hogy a nemzet teljes területét, gazdaságát, az összes államát vagy megyéjét, családját és polgárát védelmébe vonja. Ez a funkció a lehető legjobban kötődik a közjóhoz, mégis részkérdésként jelentkezik, mivel az általa kitűzött cél nem a közjó egésze, hanem csupán annak egy szelete. Ez a funkció bizonyosan egy egésznek a része, és éppen ez az, ami a funkció partikularitását adja. Az a szubjektum, akinek a javát keressük, egy individuális szervezet is lehet. A szervezet fogalma a biológia alapfogalmai közé tartozik; ez a fogalom takarhat személyt és bármilyen fejlettségi fokon álló szervezetet is. Ha a szubjektumot szervezetként – akár személyként, akár társadalomként – kezeljük, egyetlen funkció sikeres véghezvitele csupán a szervezet jólétének egyetlen nézőpontját és vonását érinti: ha a többi funkcióját rosszul látják el, annak katasztrofális eredményei lehetnek. Egy funkció feltétlen módon közösségi is lehet, mint ahogy ez az államhoz kötődők esetében is fönnállhat, anélkül, hogy partikuláris lenne, már amennyiben a célja a közjóhoz kapcsolódik.

A funkció partikularitásával szöges ellentétben a jó partikuláris lehet a tárgy tekintetében is. Vegyük csak példaként a gyermeknevelést: a szülők minden jóval el szeretnék látni a gyermeket, nem csupán annak valamely szeletével – a gyermek viszont a közösség része, és csupán partikuláris javakban részesül. A magánközösségek, mint a családok, és a társadalmi közösségek, mint a város lakók, a megye lakosai vagy egy állami szervezet tagjai, szintén csupán részszeretetet töltenek be egy nagyobb közösségben. Az állam egy olyan közösség, amely olyannyira teljes és önellátó, hogy

a számára szabott jó nem valamilyen partikuláris szubjektumtól – egyéntől, családtól, községektől és ehhez hasonlóktól – függ, hanem a méltó életre vágyakozó emberek közösségétől.

Most már a partikularitás két különböző módjával kell foglalkoznunk. A hétköznapi tapasztalat elég annak belátásához, hogy mekkora szükségünk is van arra, hogy tisztán szétválasszuk őket, és annak vizsgálatára, hogy mégis mi különböztetheti meg egymástól a kettőt. Ha a katonák elkötelezettek a nemzet védelmét illetően, az hasznos a társadalom számára, és hasonlóképpen hasznos, ha a hídépítők elhivatottak a hídépítéssel, az erdészek az erdők épen tartásával, az orvosok a közegészségüggyel és a filológusok a klasszikusokkal kapcsolatban tanúsítanak hasonló elkötelezettséget. A funkció partikularitása megszünteti a homályt, és megnyitja az utat a specializáció számára. Aligha lenne lehetséges, hogy ugyanazon személyek lássák el a hídépítéssel és az erdők megóvásával kapcsolatos feladatokat, és még ha egy olyan csapat állna is össze ennek a vállalkozásnak az érdekében, amelyben erdőmérnökök és útépítő mérnökök is szerepelnének, a térben és időben történő munkamegosztás még így is szükségessé válna. Az egyik ok, amiért még mindig gyakran elővesszük Platón *Államát*, épp az, hogy ez a mű bármely másnál jobban kifejezi azt a társadalomideát, amely mentes minden zűrzavartól, amelyben eléri az igazságot, és ezt épp a bölcs munkamegosztáson keresztül éri el. A funkciók elkülönítéséhez egy igencsak kellemes tisztaság társul: minden funkció egy adott célhoz kötődik, és – legalábbis az emberi ügyekben – minden egyes cél jól megfogalmazható. Amikor a társadalom célját már nem tudjuk többé körülírni, maga a funkció veszíti el a jelentését, és ez az a helyzet, amikor az újírtók kapnak teret. Az igazságügyet, a külügyet, a közpénzekkel történő gazdálkodást – és még számtalan mást – könnyedén megragadható célokkal határozhatjuk meg.

Mivel az előbb tárgyalt funkciók oly szorosan kötődnek a közjó különböző nézőpontjaihoz, ez a funkcionális diverzitás egy olyan közreműködőt kíván, amely a közjával a maga egészében foglal-

kozna – és ennek a központi közreműködőnek többek között a funkciók közötti rend megteremtése lenne a feladata. Mennyi közpénzt fordíthatunk a mezőgazdaságra anélkül, hogy veszélybe sodornánk a honvédelmet vagy az egészségügyet? Ez egy olyan kérdés, amelyről a mezőgazdaságot, a honvédelmet és az egészségügyet előbbre segítő funkciók homályos, határozatlan becsléseken túl semmi érdemlegeset nem tudnak mondani. A döntést egy olyan tekintély hozza meg, amely – amennyiben a funkciók rendjéért is felelősséggel tartozik – szükségszerűen e funkciók (és az ezeket ellátó tisztségviselők) irányítására is fel van jogosítva.

A funkciók partikularitásának – mint a tekintély alapjának – egy komoly negatív vonása is van: lényegében nem szab határt annak a tekintélynek, amelyet megalapoz. Valójában a tekintélyt gyakran visszafogja, sőt gyakorta ellehetetleníti a funkciók által tanúsított ellenállás, de ez teljességgel esetleges vonás: az efféle ellenállás távol, sőt éppenséggel szemben áll a funkció fogalmával. Igaz, hogy kíváncsún tartanánk, hogy a különböző hivatalokat betöltő tisztségviselők valamilyen fokú autonómiát élvezzenek, és könnyen lehet, hogy ez a valóságban mindig így is alakul – ez az autonómia azonban egy olyan partikularitásra vezethető vissza, amely nem a funkció sajátja. Ezzel az egyszerű észrevétellel sok politikaelméleti és kormányzástörténeti elméletet foglalhatunk össze. Mivel a tisztségviselő csupán eszköz, a funkció partikularitása valami olyasmi, amelytől az önkényurak sem tartanak. Tudják, hogy ha más nem, hát a közösségi munka funkciókra osztása csak a hatalmuk erejét növeli.

Vajon van-e a szubjektum partikularitásának valamilyen sajátos kiválósága? Az önmagában kétségtelen, hogy legalábbis segít eloszlatni a homályt. Ha tisztázni szeretnénk, hogy az egyes gazdálkodóknak pontosan mekkora területet is kellene megművelniük, ezt könnyedén megtehetjük, ha birtokokra osztjuk a földet. Ez már magában is komoly eredménynek számít – de végeérhetetlen vitákat alapozhat meg a tulajdonjoggal kapcsolatban. A homály eloszlátása itt nem szigorúan a szubjektum partikularitásának érdeme,

miután ez egyúttal a funkció partikularitásának is köszönhető. Egy olyan gyár, amelyben szigorú fegyelem uralkodik, és amelynek a munkásai jobbára könnyedén helyettesíthetők, csupán minimálisan kötődik a szubjektum partikularitásához. A modern ipari rendszer vonásai új megközelítést hoztak az állam ősi eszméjébe, abba az államba, amely úgy próbálta megőrizni a szilárdságát, hogy nem engedett az olyan gyanús eszméknek, mint a magántulajdonban lévő föld, a magániskolák, a szigorú rendben élő családok vagy az elidegeníthetetlen jogokkal rendelkező emberek ideája.

A döntő tény az, hogy a szubjektum partikularitása minden formájában és minden fokon autonómiát feltételez. Egy egyszerű példával élve képzeljük csak el, hogy egy végeláthatatlan pusztát minden egyes részén (és ezek a részek semmiben sem különböznek egymástól) ugyanazt a terményt termesztik. Egy efféle funkcionális egységben a gazdálkodást az ezzel járó különböző feladatok (például szántás, trágyázás, aratás) mentén szervezhetjük meg – a gazdálkodás pedig így közügynek számítana, amelynek a lebonyolításával, mondjuk, a mezőgazdasági minisztériumot bízhatnánk meg. Ugyanennek a területnek a művelését azonban több különböző gazdaságra is bízhatnánk, s mindegyik ilyen farmnak saját önálló vezetése is lehetne. Az összehasonlítás megvilágító erejének kedvéért tételezzük föl, hogy ezenkívül minden egyéb tényező változatlan marad. Meghatározott körülmények között az egyik módszer magasabb terméshozammal járna, mint a másik. Ha feltételezzük, hogy a termés mennyisége mindkét esetben azonos, vajon mikor lesz magasabb a hozam: akkor, ha központilag irányítják a földművelést, vagy akkor, ha számos önálló gazdaság gazdálkodik a földön?

Ez a kérdés épp olyan, mint ha azt kérdeznénk, hogy több tökéletesség van-e az életben, mint az élettelenségben; az aktivitásban, mint az eszközlétben; a bőségben, mint az ürességben. Nyilvánvaló, hogy az egész eredményesebb, ha a részei képesek az önálló cselekvésre, mint ha csupán egy olyan erőt közvetítenek, amelyet sosem tudhatnak a magukénak. Meglehetősen sokatmondó, hogy

az üresség és telítettség kérdéséből a metafizikusok és a társadalmi gondolkodók mennyire hasonló elméleteket vezettek le. William James *A Pluralistic Universe* című munkájában igen határozottan hangsúlyozza azt a metafizikai nézetet, amely szerint a valódi pluralitás az általunk megtapasztalható világban a jelentéstől és a teljességtől függ (James 1909). Az a totalitás, amely nem ismeri el az autonóm részek létezését, felszívódik a saját hatalmaskodó arroganciája által keltett vákuumban. A szubjektum partikularitása azonban a társadalmi és a metafizikai világban is olyan titkokat rejt, amelyekről a racionális elme visszaretten: ha csak egy mód van rá a társadalmi kérdésekben, a racionalizmus a funkció tisztaságát helyezi az előtérbe, és összezúzza a szubjektum partikularitását.

A véletlenszerűség természetesen gyakran lehetetlenné teszi, hogy teljesen racionális alapon tisztázzuk a különbségeket az azonos funkciókhoz tartozó közösségek között. Mégis, milyen észérvekkel hozakodhatnánk elő, ha azt kellene megmagyaráznunk, hogy két nemzet miért különül el egymástól a határaival ahelyett, hogy egyetlen egységgé olvadna össze? A természeti határok eszméje korántsem abszurd, és gyakran olyan kerítés, amelyet maga a természet emelt, és hasznos szolgálatot tesz a nemzetek számára abban, hogy megkülönböztethessék magukat egymástól. Spanyolország a Pireneusok hegyláncától délre fekszik, Franciaország pedig északra. Sok más esetben azonban (és ezek közül talán a legismertebb a Kelet-európai-síkság esete) a különböző nemzetek határozottan elkülönülnek egymástól, noha nem tudnak semmiféle természeti határra hivatkozni ennek alátámasztásául. A nyelv néha megfelelő alapot ad az egység és különbözőség meghatározásához, de az is előfordulhat, hogy a népek elutasítják az egymás közötti egységet annak ellenére is, hogy közös nyelvet beszélnek (egyes svájciak és belgák nem vallják magukat franciának, holott ezt a nyelvet beszélik), illetve az is, hogy egy nemzet egységét (például Svájcét) nem sérti a nyelvi sokszínűség. Miután ekképpen áttekintettük az egység és különbözőség eseteit, folyamodjunk a történeti események vizsgálatához, mivel úgylis ezek adják meg a

döntés erejét. Minden véletlenszerűen előforduló dolog természeténél fogva megmagyarázhatatlan, de a cselekvés világában valami úgy is lehet jelentős, értékes és megőrzésre méltó, ha nélkülöz mindenféle lényegiséget vagy felfoghatóságot: vannak olyan dolgok, amelyek csupán vannak, mindig is voltak és kitartóan léteznek is, és anélkül, hogy bármilyen további magyarázatra lenne szükség velük kapcsolatban, éppen ezért fontosak. Az Egyesült Államok és Kanada között húzódó határ pontos helye sokszor csupán konvenciókon alapul, de a történeti események következményeképpen az Ottawa körül csoportosuló közösség különbözik attól, amely Washington államot tartja a maga központjának. A Colorado és Új-Mexikó közötti határról sem tudjuk megmagyarázni, hogy miért van pontosan ott, ahol, és miért nem néhány mérfölddel délebbre vagy északabbra húzódik. Azt viszont aligha vonhatjuk kétségbe, hogy az a közösség, amelynek a két legfőbb központja Colorado Springs és Denver, történelme révén különbözik attól a közösségtől, amelynek központjai Santa Fe és Albuquerque. Bármelyik racionalista, ha egy filozófus-király pozícióját foglalhatná el, eltörölné a Colorado és Új-Mexikó között húzódó határt, és csökkentené az államok számát, így az ötven állam helyett kevesebb, de ésszerűbb egységekre osztaná az USA-t. Egy efféle intézkedés amellett, hogy sok kérdésben eloszlatná a homályt, rengeteg történeti tartalmat semmisítené meg, és néhány esetben csupán csalóka világosságot hagyna ott, ahol régebben a történelem kínálta a maga bőségét. Kétségtől igaz, hogy a fennálló partikularitások olykor csak halott maradványok, és hasznos, ha megszabadulunk tőlük – de az is megeshet, hogy a múlt alkotásai, bármilyen esetlegesnek tűnjenek is néha, olyannyira telítve vannak élettel, hogy az eltűnésük fájó űrt hagyna maga után. A „túlélés” kifejezés mélységében vizsgálva valami olyasmit jelöl, amely képes megőrizni a jelenben valamennyit a saját múltbéli életéből. Ez az életerő nem egyértelműen értelmes, mivel a nagyobb része a véletlenszerű eseményekhez történő sikeres alkalmazkodásban fejlődött ki hosszú idő alatt.

A legjobban úgy érthetjük meg az esetlegesség rejtélyei és a szabad választás közötti kapcsolatot, ha az emberi létezés individuális szubjektumát vizsgáljuk. Egy faj tagjaként, azon belül létének materiális összetevői révén meghatározva, az emberi szubjektumot helyesebb, ha individuumként határozzuk meg. Ha mindehhez hozzávesszük, hogy itt egy olyan teljes szubjektumról beszélünk, amely racionalitásának köszönhetően valami egészen sajátos módon létezik egészként, valamint egészen egyedi módon szemléli a világmindenséget, még helyesebbnek tűnik a „személy” elnevezés. A „perszonalizmus” öröksége napjaink ideológiáiban egyértelműen visszavezethető azokra a személy fogalmában rejlő lehetőségekre, amelyekről – és mindez korántsem az individuum fogalmához köthető – olyan problémák megoldását remélték, amelyek még sosem voltak nagyobb súllyal jelen, mint az elmúlt néhány nemzedék gondolkodásában. A „perszonalizmus” skatulyájába valóban gyakran kerültek olyan elméletek és hozzáállási módok, amelyekre az „individualizmus” kifejezés éppolyan jól vagy talán még pontosabban is illett volna. A szóhasználat ezen zavarba ejtő változása jól tanúskodik arról az erőről, amelyre a személy ideája szert tett azokban az elmékben, amelyek olyan problémákkal keltek birokra, amelyeket a közelmúltban még nem tekintettünk sem egyértelműnek, sem pedig különösebben fontosnak. Sokan, akik fél évszázaddal ezelőtt megelégedtek volna az individualizmus nyelvezetével, a korszellem parancsára a perszonalista szótár használatára kényszerültek. De mi okozhatta a rengeteg témával kapcsolatos elmélet közül az individualista retorika hanyatlását, és mi magyarázza a személy fogalmával kapcsolatban újjáéledő fokozott figyelmet? Az úgynevezett perszonalista gondolkodói iskolák közötti jelentős, alapvető eltéréseket is figyelembe véve azt mondhatjuk, hogy az „individualizmus” „perszonalizmusra” történő felcserélése általában a következő elméleteket foglalja magába:

1. Az individualizmus filozófiája magába foglalja azt az alapállást, amely szerint bármi, amit közjónak nevezünk, csakis hasznos lehet, a közösnek nevezett dolgok pedig csupán eszközök, a cél milyensége pedig egyedül az egyénre tartozik. Az „eszköz” és a „cél” fogalmát itt igen szigorúan kell értelmeznünk: az eszköz egy olyan dolog, amely önmagában nem kívánatos, és amelyre nem is vágyhatunk csupán a maga kedvéért, csak valami olyan cél kapcsán, amely a maga kedvéért kívánatos a számunkra. Az eszköz tehát – másként mondva –, ha hasznos, akkor csupán azért tűnik jónak, mert az általa elérhető célból nyeri a hasznosságát. A kritikus időszakok épp abból adódnak, ha a közjót pusztán hasznosnak bélyegzik, de mihelyst erős igény mutatkozik egy új, *organikus* periódusra, a közjó egyszerű eszközként, méltóság nélküli feltüntetése elviselhetetlenül paradox elképzeléssé válik.⁷⁹ Egyedül a kritikus időszak során ránk nehezedő nyomások és az ez idő alatt bennünket érő csábítások azok, amelyek elvakíthatják az embert a közjó magáért való jósága – *bonum honestum* – iránt, valamint az iránt az elsőbbség iránt, amelyet ez előbbi élvez, amennyiben a közös és a partikuláris ugyanabba a rendbe tartoznak. Amikor ezek a vonzások és taszítások a múlt emlékeivé válnak, az emberi egyén örök értékebe vetett hit nem csökken szükségszerűen – de ebben az esetben mi értelme lenne megtartani azt a nyelvezetet és filozófiai gondolkodást, amely a közjót olyan fogalomként kezeli, amelynek nincs saját kiválósága?

2. A hagyományos individualizmus egy másik vonása az emberi élet oksági viszonyait érinti. Az itt előkerülő kérdések a gazdasághoz és a politikaelmélethez is kötődnek. A közgazdaságtan idealizmusa többek között abból a makacs hitből táplálkozik, hogy a legjobb állapotot a különböző egységek – az egymástól független

⁷⁹ Saint-Simon szerette alkalmazni az „organikus” kifejezést, de a jelen szöveg szerzője itt másképp érti: nem a történeti okságra, hanem a társadalom formálistartalmi egységének összetettségére – *a szerk.*

pénzkeresők, munkaadók, vásárlók, szervezők és így tovább – tevékenysége eredményezheti, mégpedig úgy, hogy mindezeket a szereplőket az egyéni pénzszerzés vágya hajtja előre. Ehhez hasonlóan több demokratikus államelmélet is elfogadja azt az alapítéletet, amely szerint az állam javát leginkább szolgáló dolgokat az államot alkotó egyének magányos részelemekként képesek megalkotni. Ezek az államok – amelyeket Rousseau és a jakobinizmus elképzelései fémjeleznek – a polgárok elkülönítésén munkálkodnak. A legjobb elképzelhető állam csupán a polgárok számának köszönheti majd a nagyszerűségét, és semmi sem vetekedhet vele – hacsak egy nagyobb lélekszámú ország nem. Ismét egy olyan hozzáállással van dolgunk, amelyen a kritikus időszakokra jellemző hozzáállás hagyott nyomot.

Az *organikus* kifejezés használata – mivelhogy organikus időszakot emlegettünk az imént – magában rejtheti azt a veszélyt, hogy a társadalmat *elsődlegesen* egységként fogjuk föl. A közösségnek egy organizmushoz történő hasonlítása hasznos lehet mindaddig, míg uralmunk alatt tartjuk az általunk alkalmazott analógiákat, és megértjük, hogy a társadalom nem pontosan olyan, mint egy organikus szervezet – a közösség alkotóelemei ugyanis nem szervek vagy sejtek, hanem az emberi létezés első számú szubjektumai. Olyan elméletre van szükségünk, amely kifejezi azt a sajátos módot, amelyben egy egyén kitölti azt a szerepet egy halmazban, ahol a halmaz értelmes lényekből álló közösséget jelent, s ebben az elméletben inkább a személynek van helye, mint az egyénnek. Igaz, a személy természete szerint szociális, és így képes a rész (azok, akikből a szenátus áll, a szenátus tagjai) és az individuum szerepét is játszani, amennyiben ez egy olyan dolog, amely „osztatlan önmagában és elkülönített más dolgoktól” (Szent Tamás: *Summa theologiae* I, 29, 4), vagyis egyszerre az egész és a rész jegyeit is magában hordozza. Amikor azonban egy individuális létezőt, egy személyt egy *halmaz részének* tekintünk (és a társadalomelméletben ekképpen kell tekintenünk az emberekre, mivel a társadalom egésze már önmagában is egy rendezett halmaz),

a személy fogalma szűkebb területet fed le, miközben az individuum fogalma nem jár ehhez hasonló megkötésekkel. A *halmaz* részeként az individuum tisztán és egyszerűen csupán a rész szerepét játssza, a személyiség viszont – minden elképzelhető kapcsolat révén – a racionalitás és a szabadság világának kifejezője, és a személy voltára helyezett hangsúly ennek a világnak ad még nagyobb súlyt. A perszonalizmusnak – legalábbis a legkiműveltebb formájában – minden ellentmondásosságával együtt megvan az az erénye, hogy az egyedi totalításra utal vissza, arra, amely arra a racionalitásra és szabadságra hivatkozik, amelynek a kritikus időszak a rész spontaneitásában találta meg a gyökereit. Ha az atomok személyek volnának, az elrendezésük számos olyan csodás felfedezést tartogathatna számunkra, amelyek az epikureusok előtt rejtve maradtak.

1. Mindezekén túl az individuális ember autonómiája mint természeti tény és erkölcsi szükségszerűség, jobban kifejeződik a személy fogalmában, mint az individuumében.⁸⁰ Ahogyan minden tekintetben és a közjóval való legszorosabb összefüggésben kíváncsi, hogy az állam ügyeit ne egy államok feletti hatóság intézze, a megye ügyeit a megye kormányzata, a falu ügyeit maga a falu, a családét pedig a család, úgy az is fontos, hogy a személy ügyeit – ha döntésképes állapotban van – saját maga intézhesse. Ha az egyedi embert úgy fogjuk föl, mint egy racionális, teljes létezőt, ha

⁸⁰ Ha az egyediség elve az anyag, „az individuum autonómiája” nem megfelelő kifejezés. Nem kétes, az egyedek autonómok, de autonómiájuk elve más, mint egyediségük elve. Az anyag önmagában mentes törvényektől, mivel a törvény mindig a forma része, és nem az anyagé. Egy összetett szubsztanciában minden törvényszerű a formából ered. A forma azonban specifikus, és ezért minden anyagi individuumra jellemző törvény a faj, a forma törvénye. Ha fel akarjuk fogni az egyedi szubsztanciára jellemző norma elvét, egy olyan fogalomra van szükségünk, amelyre jellemző a szubsztanciális felépítés teljessége vagy egysége, és egyben a sajátos természet racionalitása, ami nem más, mint Boethius ismert személyfogalma. A személy fogalmához lásd Maritain 1947. („Persona est rationalis naturae individua substantia” – a személy értelmes természetű egyedi szubsztancia –, lásd Boethius: *De duabis naturis et una persona Christi*, 3 – a szerk.)

úgy tekintünk rá, mint egy olyan lényre, amely a kezében tartja a sorsát, amely tartalmazza a számára adott törvényt (és nem csupán a természetes felépítése révén, hanem alapvetően a megértés, az erre irányuló szándék és a szabadság révén), az elénk táruló nézőpontból nem látunk mást, mint a személyt. Az individuális létezés szintjén az autonómia sokkal inkább a személyhez tartozik, mint az individuumhoz. Ez a magasabb rendű tulajdonság a magyarázat és a hozzáállás tekintetében is komoly változásokat hoz. A perszonalizmus legértékesebb vívmánya az emberi individuum partikularitásának elmélete, a személyiség kiváltságának szembeállítását a funkcióval.

Történeti szempontból igencsak abszurdnak tűnhet, ha egyes számban beszélünk a perszonalizmusról – mintha a számos perszonalista mozgalomnak lett volna valamilyen elméleti egysége. A programok pozitív tartalmában végtelen változatossággal szembeülhetünk, és – bár mindegyik iskola éles kritikát fogalmaz meg a modern világ több fő vonása ellenében – a megfogalmazott bírálatok sokszor különböző irányokat vesznek, sőt olykor egyenesen ellentmondó álláspontokat képviselnek. A különböző iskolák azonban inkább hasonlítanak egymásra az általuk megfogalmazott kritikákban, mint az általuk vallott állításokban: a legtöbb kifogásuk a funkció dominanciáját éri a társadalom rendjében. Ha csupán néhány szóban szeretnénk összefoglalni az elméleteknek, hozzáállásoknak, inspirációknak és hangulatoknak ezt a sokaságát, akkor a központi téma mentén kellene elindulnunk, s minden perszonalista mozgalom központi témája a személy és a funkció közötti konfliktusban keresendő.

Ennek megfelelően a legalapvetőbb szinten a tekintélyre azért van szükség, mert kívánatos, hogy a különböző partikuláris javakról partikuláris cselekvők gondoskodjanak. Egyeseket ezek közül a funkciójuk alapján határozhatunk meg, míg mások több tárgyból állnak össze. Ha a tágabb témák felől haladunk a szűkebbek felé, partikuláris szubjektum lehet egy állam egy államszervezetben, egy megye egy országban, egy város a megyében, illetve egy család a városban. Az egyén végső elvéhez több jelentős vonás társul: ez az egész, az egyéni ember, egy szubsztanciális egység birtokosa, míg a többi szubjektum – az állam, a város, a család – nem írató le ilyesmivel. Racionális természete révén pedig ez az egész, az individuális ember – és végső soron minden más is – a jó korlátatlanságához kötődik, s ekképpen uralmat nyer a cselekedetei fölött. Ahogy a felsorolás legszűkebb egységéhez érkezőnk, elképesztő bőség tárul a szemünk elé, mivel nem csupán metaforikusan mondjuk, hogy a racionális természet teljes tárgya maga az univerzum. Mihelyst ezt megértettük, más fényben látjuk az előbb felsorolt dolgok partikularitását: egy család például nem csupán egy kisebb csoport a városon belül, mivel mindegyik tagja végső soron minden: egy család univerzumokból áll, mégpedig olyan világokból, amelyeknek mindegyik tagja képes irányítani a maga cselekedeteit, ez pedig egy olyan tökéletesség, amelyet egyetlen naprendszer sem érhet el. A totalitás egyedi természetének köszönhetően, amely a racionális természet individuális szubsztanciájára vezethető vissza, az egész rendszer átalakul: a család, a város vagy a megye partikuláris szubjektum, éppen a szubjektum mintájára azok, valóban részek, de mindazok, amelyek ezeket a részeket alkotják, magukban – abban az értelemben, ahogy megragadják a dolgokat – egészek. Az emberi társulások minden szintjét a személy jelenléte tölti meg a totalitás, a racionalitás és a szabadság erejével.

Ha most éppen az ellentétes nézőpont felől közelítünk a partikuláris szubjektumok felé, érdemes észrevennünk, hogy a leg-

inkább partikuláris formájuk – a személy – egyre kevésbé partikuláris szubjektumokban jön létre egészen addig a közösségig, amelyet teljesként írhatnánk le.⁸¹ A személy társadalmi jellegét figyelembe véve sok félreértéstől kímélhetjük meg magunkat, ha különbséget teszünk két dolog, a (1) társas jelleg és az (2) arra való hajlam, hogy egy társadalomban mint egy egész részeként történő élet között. A „személy” volt teljességet fejez ki, és ennyiben ellentmond a „rész” szerepnek, ahogy a szabadság mozzanata is uralkodik a közöny felett és ellenkezik az esetlegességgel, és ahogy a létezés mozzanata is aktualitást fejez ki a potencialitással szemben. Ahogy viszont egy véges létező nem létezhet potencialitás nélkül, ahogy szabadság sem létezhet anélkül, hogy semlegességet foglalhasson magába, úgy az emberi személy is megköveteli, hogy egy közösségben egy egész részeként legyen jelen – miután az embert a korlátai végtelen távolságra helyezik az abszolút „személy” volttól. A társas jelleg egyes vonásai az emberhez mint emberhez tartoznak, és nincs, ami az emberi kapcsolatok minden egyes szintjén meghatározóbb vagy döntőbb hatással bírna, nincs, ami jellemzőbb és megdönthetetlenebb lenne, mint azok a cselekedetek, amelyeket a személyre vezethetnénk vissza. Azon az energiával telített, szűk területen, amelyen ezek a cselekedetek végbemennek, a hajlamokkal kapcsolatos érdektelenség és az egyéb, más központú igények többet jelentenek, mint pusztán természeti tényeket: az énnak egy megkülönböztetett létezőként történő megjelenését képviselik. A közöny iránti hajlam és egyéb hasonló, mások felé irányuló vonások kétségtelenül az állatokban is megtalálhatók, de amíg nincs jelen értelem, az élőlény csupán a maga gyönyörére hajlamos törekedni. Az érdektelenség és a más felé irányultság természetük szerint rokonok – másként szólva egy olyan dinamizmusra

⁸¹ Nyilvánvaló, hogy egyetlen ténylegesen létező emberi közösség sem lehet maradéktalanul teljes, de minden ilyen közösség joggal törekszik arra, hogy a lehető legteljesebbé váljék.

vezethető vissza, amely az egyéni tevékenység előtt jött létre. Az emberi lét zűrzavarát s ennek megtapasztalását egy olyan – természetsszerűleg az érdektelenség felé hajtó – tendencia mutatja meg, amely valójában egy másik szubjektumot szolgál, és amely nem kívánja meg a cselekvőtől, hogy nagylelkű legyen. Ennek megfelelően egyes anyák önző módon szeretik a gyermekeiket, és ebből az önző szeretetből fakadóan egy sor olyan tettet visznek végbe, amely a gyermek hasznára válik, s ekképpen komoly veszélyeknek teszik ki magukat, és hatalmas áldozatok meghozatalára is képesek. Ebben az esetben a másokkal kapcsolatos szükségletek kielégülnek, és napvilágra kerül az érdek nélküli cselekedetekre való hajlam is – ám magát a viselkedésmódot az önérdék és az énközpontúság határozza meg. A nemes lelkű szeretet anélkül jön létre, hogy nagylelkűségről beszélhetnénk: az, aki szeret, sokat ad ugyan, de ezeket a cselekedeteket *nem tekinthetjük ajándékozásnak*. Ha egy anya odaadása a gyermeke iránt ezeket a jegyeket hordozza magában, ezt az érzést általában valamiféle állati ösztönnek tartjuk, s ez alatt egy olyan, a rációt és a szándékot megelőző sodró erőt értünk, amely a szeretet érzését a cselekvő helyett valaki más felé irányítja. A szubjektum kizárólag akkor képes felülemelkedni önmagán, ha az értelem, az akarat és a szabad döntés egyszerre van jelen, ekkor pedig azokat a cselekedeteket, amelyek adományok, további hasonlókat fogják követni. Az efféle érdek nélküliség, amely a tartalmat és a cselekvés módjait is figyelembe veszi, a racionalitásban gyökerezik, de amennyiben magába foglalja az én saját magán felül emelkedését is, a szó legszorosabb értelmében nyomon követhető benne a racionális természethez tartozó teljes szubsztancia viselkedésmódja és ennek megélése – rövidebben szólva: mindez a személyiségre vezethető vissza. A minőségeket túlléptük, a barátságok pedig igaz alapokon nyugszanak. Mindaddig, míg minőségekről beszélünk, a barátság bizonytalan marad: csak akkor nyeri el teljes eredetiségét, mikor személyek között jön létre, mégpedig attól függetlenül, hogy a felek milyen minőségűek. Ezután válaszolhatjuk csak meg azt a kérdést – ha ezt egyáltalán

válasznak tekinthetjük –, hogy *miért* szeret valaki valakit, mégpedig csupán annyival, hogy rámutatunk arra a szeretett félben, ami egyedi és kimondhatatlan benne. Montaigne épp ezt írja le az egyik ünnepelelt esszéjében:

„Ha megkérdik tőlem, miért is szeretem, úgy érzem, hogy erre másként nem is felelhetnék, mint hogy »azért, mert ő ő, én pedig én vagyok«. Minden elmélkedésen s azon túl, hogy mit tudnék határozottan kijelenteni minderről, fogalmam sincs arról, hogy miféle megmagyarázhatatlan és ellenállhatatlan erő játszik szerepet egy efféle kapcsolatban.” (Montaigne 2009 I, 27.)

Minden valószínűség szerint Pascal is Montaigne-re utalt vissza, mikor a következő szavakat vetette papírra:

„Ha valaki pusztán a másik szépsége miatt fordul felé szeretettel, vajon valóban szereti-e őt? Nem, mivel ennek a vonzalomnak a himlő, amely a szépség, de nem a személy gyilkosa, rögvést véget vethet. Ha valaki az ítélőképességem vagy a memóriám miatt szeret, vajon valóban engem szeret? Nem, mivel mindezeket a tulajdonságokat elveszíthetem anélkül, hogy egyúttal önmagamot is elveszíteném. De hol van ez az én, ha nem találjuk sem a testben, sem a lélekben? És miképpen lehetséges a testet és a lelket is szeretni, hacsak nem ezek miatt a tulajdonságok miatt, amelyek – mivel mulandók – nem képezhetik az én részét? Vajon absztrakt módon, a benne fellelhető minőségekre való tekintet nélkül kellene szeretnünk egy személy lelkének szubsztanciáját? Ez nem tűnik sem igazságosnak, sem lehetségesnek. Mindezek alapján úgy fest, hogy képtelenek vagyunk egy személyt szeretni, csupán a hozzá tartozó minőségek felé fordulhatunk.” (Pascal 1941, frag. 323, 109.)

Az idézet utolsó mondatát mindaddig félreértjük, ha nem látjuk be annak az embernek a szomorú zavarodottságát, aki nem találja a választ egy igazán körültekintően megfogalmazott kérdésére.

Pascal tudja, hogy a valódi szeretet tárgya nem lehet más, mint maga az én, s ezután – talán kissé keserűen – arra tér rá, hogy az emberek csupán az általuk képviselt minőségek miatt kedvelhetik vagy szerethetik egymást, ez pedig arra látszik utalni, hogy valójában nem is létezhet köztük valódi szeretet, így boldogtalanságra vannak kárhozthatva. A természeti lehetőségek és az igazságosság szintjén sem lát kiutat ebből a szomorú állapotból: nyilvánvalóan nincsen tisztában a „szeretet tárgya” és a „szeretet alapja” közötti különbséggel. Pascal egyfelől arról beszél, hogy valakit a szépsége, az ítélőképessége vagy az emlékezőtehetsége *miatt* szeretünk, másfelől pedig arról beszél, hogy ezeket a minőségeket szeretjük, nem pedig magukat a személyeket.⁸²

A szeretet megalapozásának és tárgyának megkülönböztetése érdekében vessünk csak egy pillantást arra, hogy a barátság milyen értelemben teheti magát függetlenné a saját alapjaitól! Valóban: az egyetlen olyan dolog, amelyre az emberi szeretet képtelen, az, hogy a semmiből teremtsen meg a jót, a szeretet tárgyát képező dolgot. Egyedül az isteni szeretet képes arra, hogy a szeretett dolgot jóvá tegye, mindattól a jóságtól függetlenül, amely megelőzte ezt a szeretetet. Ahhoz, hogy egy élőlény szerethessen valamit, a szeretet tárgyának már eleve jónak kell lennie: ebben az értelemben igaz, hogy az általa birtokolt minőségek miatt szerethetünk valakit. Igaz, hogy sok efféle minőség mulandó – Pascal első példája épp a szépség –, egy emberi lény sosem fosztható meg minden minőségétől, s mindig lesz valami olyan alap – vagy alapok –, amely méltóvá teszi vagy teheti az önzetlen szeretetre. Még ha egy hölgyet sokan a szépsége miatt szerettek is, nem törvényszerű, hogy egy himlős megbetegedés után elveszítse azokat, akik szerették őt.

⁸² Ugyanakkor jól látható, hogy a „személy” fogalom kiforratlansága miatt Montaigne és Pascal is küszködik egy tapasztalat megfelelő kifejezésével, amit a „személy” fogalmában ragadunk meg, de aminek tartalmilag gazdag felfogása csak a modern „személy” fogalom kifejlődése után vált lehetségessé a XIX–XX. századra – a szerk.

Az emberi természet kiválósága még a legrosszabb körülmények között is – ha figyelembe vesszük az illető aktuális létezését és a viszonyát a céljához – elegendő alapot biztosít ahhoz, hogy feltétel nélkül szeressünk valakit. Az embernek ez a kiválósága még szilárdabb alapot biztosít a számára, ha az embert az Istennel való természetfeletti kapcsolatának keretein belül szemléljük. Úgy tűnik, hogy Pascal – legalábbis a fentebb idézett részben – megfeledezett a szeretetnek arról a képességéről, hogy képes átvinni bizonyos minőségeket másokra, és képes törődni más személyekkel is. E nélkül a képesség nélkül azok a másokra irányuló igények, amelyek összekötik az embereket, csupán száraz természeti tények lennének, és semmiben sem járulnának hozzá a szabadsághoz vagy az értelemhez. A barátság elképzelhetetlen lenne – és ehhez hasonlóan a polgári erényeknek sem jutna hely.

Az érv összegzéseképpen hadd idézzük fel ismét az előbbiekben is érintett képzeletbeli közösséget. Ennek a közösségnek a tagjai mindannyian fenntartás nélkül elhivatottak a közjó iránt, formájában és tartalmában is, és valamennyien minden körülmények között vágyakoznak és törekednek is erre a célra. Ebben a forgatókönyvben a partikuláris képességek többé már nem számítanak: ettől fogva csak a közös képességen múlik, hogy gondoskodjon a közösség számára legfontosabb célról.

Ha csak a funkciót tekintjük, a partikuláris képességek eltűnése a rend felbomlásával jár, és a rendezőelvek közül az ésszerűbbek esnek először áldozatul ennek a folyamatnak. Ha a szubjektum oldaláról nézzük, a partikuláris képességek eltűnése szintén a rendezettség csökkenésével jár, és minél inkább történeti alapokon nyugszik egy rendezőelv, annál nagyobb veszteségeket fog elszenvedni. Ha csupán a szubjektum partikularitása sérülne, és a maga rendszerező erejét a funkcióra ruháznánk át – ahogy Platón *Államában* –, minden olyasmit, ami az államszervezetben történeti alapokon nyugszik, racionális alapokra helyeznének, ez pedig meglehetősen sok változással járna, ugyanis a partikularitás mindenféle megsérülése a szubjektum esetében az autonómia sérülésével is jár.

Az autonómia elsődlegessége igazolja a szubjektum partikularitását is, valamint minden olyan tekintélyformát, amely ennek a partikularitásnak a megőrzéséhez szükséges. Ha felülemelkedünk a közöttük lévő látszólagos ellentéteken, beláthatjuk, hogy a tekintély és az autonómia nem ütközik egymással, és az egyikük nem is korlátozza a másikat, sőt inkább kölcsönösen biztosítják egymást. Be kell látnunk azonban azt is, hogy nincsen olyan lázadó, amely elfogadná a nagy egységet, azt a hatalmas békét, amely ezekben a mélységekben honol. Az autonómia a törvény bensőségét, habitualitását jelenti, egy olyan állapotot, amely – legalábbis az emberek számára – nem természetes, hanem csupán fáradtságos munkával érhető el. A közösségi lázadók gyűlölik az áldozatot, amely elkerülhetetlen, ha a törvényt belsővé akarjuk tenni: épp elég nekik, hogy létezik emberen kívüli törvény, s ez Damoklész kardjaként lebeg felettünk. Az autonómia sosem fogja őket a tekintély megértéséhez vezetni, mivel az a mód, ahogy az autonómiát látják, eleve hamis.

(Simon, Yves R. 1960: Common Good and Common Action. *The Review of Politics*, 22., 1960/2. [április], 202–244. Fordította: Dippold Ádám)

12 A Review of Politics kezdetei

„A *Review of Politics* elsősorban filozófiai és történeti megközelítésben foglalkozik a politika valóságával, anélkül, hogy figyelmen kívül hagyná az intézmények és a hatalmi technikák elemzését.”

E rövid célmeghatározás, amely a folyóirat első számának címlapját ékesítette 1939 januárjában, Frank O'Malley-től, a Notre Dame-i Egyetem irodalomprofesszorától származik. Az intézményi és filozófiai megközelítés közötti különbségtétel a mai olvasó számára minden bizonnyal komolykodónak vagy éppen banálisnak hat. 1939-ben azonban ez a megfogalmazás megfelelt annak a klaszszikus műveltségű, színes összetételű gondolkodói kör elvárásaink, amely a politikát az emberi létezés tág kontextusában kezelte. A minőségileg új, orosz és német típusú diktatúrák megjelenése, valamint a minden korábbinál pusztítóbbnak ígérkező európai háború lopakodó veszélye miatt e társaság úgy vélte, korukban a politikát és a nemzetközi kapcsolatokat nem lehet pártatlanul,

⁸³ A. James McAdams (1954) a Nemzetközi Tanulmányok William M. Scholl-professzora a Notre Dame-i Egyetemen (Indiana, USA), valamint a Nanovic Institute for European Studies igazgatója. Honlapja: <http://www3.nd.edu/~amcadams/>.

értéksemlegesen megítélni. A folyóirat körül csoportosuló kiváló szerzők arra szánták el magukat, hogy feltárják e folyamatoknak az értelmét és levonják belőlük a megfelelő erkölcsi következtetéseket. A lap alapító szerkesztője Waldemar Gurian, szerkesztőtársai pedig O'Malley, Ferdinand A. Hermens, Thomas McAvoy C. S. C. voltak. Rajtuk kívül olyan Amerikában született, illetve európai bevándorló szerzők publikáltak, mint Jacques Maritain, Hannah Arendt, Yves Simon. Közös meggyőződésük volt, hogy a kor, melyben élnek, nem teszi lehetővé az elefántcsonttornyaikba való visszahúzódást, ezért közzé kell tenniük meggyőződésüket, meg kell osztaniuk véleményüket szellemi partnereikkel. A folyóirat alapítói és egyes szerzők számára ez az elköteleződés vallási meggyőződésükből fakadt. A szerzőtársak között azonban szép számban akadtak olyanok is, akik nem voltak vallásosak, de ők is úgy vélték, a politika természetének és céljainak vizsgálata során nem lehet eltekinteni annak kimondásától, hogy mi a helyes és a helytelen.⁸⁴

Egy mai teoretikus és politikai elemző számára különösnek hathat e szerzők értékelvű állásfoglalása. A kilencvenes évek divatos vélekedése szerint a hidegháború befejeződésével sikerült – ha megszüntetni nem is, de – lényegesen mérsékelni a súlyos egzisztenciális fenyegetéseket, hiszen a berlini fal leomlásával megsemmisült a szabad versenyen alapuló kapitalizmus és a liberalizmus utolsó nagy ideológiai ellensége, a marxizmus–leninizmus. A szárnyaikat bontogató dél-amerikai, kelet-európai és ázsiai demokráciáknak, valamint az őket összekötő, rohamléptekben fejlődő információtechnológiának köszönhetően a XXI. század széles körű optimizmussal indult útjára, bizakodva abban, hogy végre megszűnik kultúránk belső megosztottsága, és mérséklődik a globális konfliktus valószínűsége. Mindezek következményeképpen

⁸⁴ A *Review* történetéhez: O'Malley 1948, Kommers 1988, Strich 1988, Fitzsimons 1992.

számos mai gondolkodó úgy véli, elsődleges feladata nem abban áll, hogy kételkedjen az emberek döntésének helyességében, hanem hogy szofisztikált elemzések útján megvilágítsa azok hátterét.

Tekintetbe véve a *Review* alapítóinak szellemi sokszínűségét, nincs okunk feltételezni, hogy ők eleve elvetették volna e módszerek bármelyikét. Mély, személyes érintettségük lévén a II. világháborúban és a hidegháborúban, sokkal inkább tartották realistának magukat, mint csillogó szemű romantikusnak. Ám azzal aligha értenének egyet, hogy felülvizsgálatra vagy korszerűsítésre szorulóknak meglátásaik, amelyeket az emberiség sorskérdéseire vonatkozóan, az igazi kihívásokkal kapcsolatban felvetettek. Inkább furcsállanák, hogy tanult emberek a mai napig optimisták az emberiség töretlen fejlődését illetően,⁸⁵ noha olyan veszélyekkel kell jelen pillanatban is szembenéznünk, mint amelyek az orvosbiológiai kísérletekben rejlenek, vagy amit az iszlám terrorizmus, illetve a vegyi háború jelent. Az itt következő oldalakon azt szeretném bemutatni, hogy a *Review* szerzői életképes alternatívát mutattak fel a maguk idejében. Az akkori tapasztalatokból merített kérdések ma is aktuálisak, csakúgy, mint a negyvenes vagy az ötvenes években. Ezek ma is felvethetők: Milyen az emberi létezés természete? Mit tudhatunk a saját életünkről? Milyen kötelességeink vannak felebarátainkkal szemben?

A szerzők között feltűnő politikai véleménykülönbségek olykor meglepően jelentékenyek. Noha szélsőséges álláspontot egyikük sem tett magáévá, az egyes szerzők irányultsága a teljes politikai spektrumot felölelte a kereszténydemokráciától a szociális progresszivismuson és az agrárizmuson át egészen a burke-iánus konzervativizmusig. Nyilvánvalóan kudarcot vallott volna bármiféle egységesítésre irányuló törekvés, vagy egy olyan esetleges ambíció, amely a folyóiratot a Notre Dame-i Egyetem szócsövévé

⁸⁵ A „haladás” fogalmának mai katolikus értelmezéséhez, amelyet a *Review* régi szerzői is örömmel olvastak volna, lásd: Pfaff 1995.

kívánta volna tenni. Ilyesfajta szerkesztői elképzelés arra sem lett volna képes, hogy felkeltse a kor nagy gondolkodóinak érdeklődését, nemhogy meggyőzze őket véleményformáló esszéiknek az újság hasábjain való közzétételéről. Visszatekintve megállapíthatjuk, hogy a *Review* azért lehetett sikeres, mert publicistái értékelték a lehetőséget, hogy e fórum teret ad a különböző filozófiai irányzatoknak, és lehetőséget teremt, hogy a mindannyiukat érintő kérdéseket sokoldalúan megválaszolják.

Elegendő megemlíteni a kezdeti időszak néhány szerzőjének nevét, hogy megértsük, miként tudta e sajátos szellemi boszorkánykonyha sikerre vinni ezt a szellemi vállalkozást. A filozófusok között megemlíteném Simon (Notre Dame), Josef Pieper (Münster), Aron Gurwitsch (Brandeis Egyetem), Glenn Tinder (Massachusetts), Louis de Raeymaeker (Louvain), Denis de Rougemont (Genf) és Leo Strauss (Chicago) nevét, valamint John Courtney Murray J. S. (Woodstock) teológusét. A történészek közül Hans Kohn (Smith Főiskola), Herbert Butterfield (Cambridge), Stephen Kertész (Notre Dame), Christopher Dawson említhető meg a szerzők között, a kibontakozóban lévő társadalomtudományok képviselői közül pedig Hermens (Notre Dame), Carl J. Friedrich (Harvard), Clinton Rossiter (Cornell), Robert Strausz-Hupé (Pennsylvania) és Hans Morgenthau (Chicago). A közgazdaságtant és a gazdaságtörténet John U. Nef (Chicago), John Kenneth Galbraith (Harvard) és Peter Drucker képviselték. Életművük gazdag belső világa megnehezíti az olyan szerzők besorolását, mint Hannah Arendt, Jacques Maritain, Robert M. Hutchins, Mortimer J. Adler és Eric Voegelin. A *Review* megjelentette politikusok írásait is, az idősebb generáció tagja volt például Desmond Fitzgerald (Írország első külügyminisztere) vagy. Luigi Struzo atya (az Olasz Kereszténydemokrata Párt egyik alapítója). A fiatalabbak között olyan amerikai politikusokat találunk itt, mint George Kennan vagy Paul Nitze.

Jóllehet e nevek önmagukban is felkeltik az olvasó érdeklődését, mégis érdemes két kérdést feltennünk. Először is: vajon hogyan volt képes a *Review* már mindjárt indulásakor ennyi eltérő világ-

nézetű, különböző filozófiai háttérű prominens szerzőt megnyerni magának? Válaszom során amellet fogok érvelni, hogy a szerzőink közti bármiféle különbség ellenére van három olyan tényező, amely ezt a sajátos együttműködést lehetővé tette: (1) a karizmatikus szerkesztőnek, a politikatörténész Waldemar Guriannak az egyénisége; (2) a forrongó, változásokkal és konfliktusokkal teli kor, melyben éltek; és (3) az adott időszak különböző megközelítéseinak szerencsés egybetorkollása.

A második és nem kevésbé lényeges kérdés: miért kellene manapság bárkinek is olvasni ezeket az esszéket? A kézenfekvő válasz az lenne, hogy e tanulmányok tudós emberek magvas gondolatait fejtik ki arról az izgalmas korról, melyben éltek. Aki azonban többre vágyik, mint egy kor szellemét megismerni, annak e válasz aligha lesz kielégítő. Fölhívnám ezért a figyelmet arra, hogy a *Review* hasábjain már a negyvenes-ötvenes években napirendre tűztek és tudományos igénygel átgondoltak olyan kérdéseket, melyek azóta és ma is aktuálisak.

A Review of Politics megalapítása

A történészek gyakran vitatkoznak arról, hogy egy adott korban egy személynek mekkora a befolyása az események menetére. Vajon az egyén az, aki a korát formálja, vagy a körülmények alakulása teremt lehetőséget egy kivételes helyzetű személynek arra, hogy sikeressé váljon?

Vegyük fontolóra az első lehetőséget. A *Review* megszületését befolyásoló tényezők számbavételekor megkerülhetetlen az alapító, Gurian a személyisége. Az ő elfogadottsága elsősorban azon nyugodott, hogy osztozott szerzőtársai többségének élettapasztalatában. Orosz zsidók gyermekeként született 1902-ben Szentpétervárott.

Nem sokkal az I. világháború kitörése előtt szülei elváltak, és anyja Berlinbe költözött, ahová magával vitte Guriant és nővérét. A család itt tért át katolikus hitre. Gurian filozófiát, politológiát és jogot tanult a berlini egyetemen, a kor két nagy hatású gondolkodójának, Max Scheler fenomenológusnak és Carl Schmitt állambölcseletének a keze alatt. 1934-ben, a politikai üldöztetéstől tartva Svájcba menekült, ahol társszerkesztője lett egy kemény hangvételű, náciellenes hetilapnak, a *Die deutsche Briefe*nek.⁸⁶ Végül 1937-ben John O'Hara, a Notre Dame-i Egyetem igazgatója oktatói állást ajánlott neki sok más európai emigráns sorstársához hasonlóan.

Guriannak rendkívül jó érzéke volt ahhoz, hogy eredeti gondolkodókat nyerjen meg az alkotói közösség számára. Európai értelmiségi körökben már az Egyesült Államokba érkezése előtt is hírnévnek örvendett, egyrészt a filozófiát, történelmet, irodalmat és művészettörténetet felölelő, széles körű akadémikus tudása, másrészt a nemzetközi politikai események bátor értékelése folytán. Feltehetőleg Gurian volt az első gondolkodó, aki felismerte a sztálinizmus és a fasiszmus közötti intézményi hasonlóságokat. Ez a felismerés később széles körben elterjedve a politikai gondolkodás egyik dogmájává vált. A *Review* személyes fórumot biztosított számára, hogy olyan témákban fejtse ki véleményét, mint „Hitler hatalmának forrásai”, „Tartós béke?”, „Tanulmány a nemzetközi kapcsolatokról”, illetve „Lamennais”. Számos gondolkodót lenyűgözött sokoldalú érdeklődésével. Hannah Arendt így számolt be Guriannról a *Review* lapjain: A kíváncsiság, mely őt hajtotta, nem a szakbarbárok tudásszomjára emlékeztetett. Minden érdekelt, aminek az emberi világban jelentősége van (Arendt 1955, 37; lásd még: Kohn 1955, 73–79; Hürten 1972, 149–170; Burns 2000, 21–25).

⁸⁶ „Waldemar Gurian minden más katolikus szerzőnél vehemensebben támadta meg Carl Schmitt elméleteit, politikai tevékenységét és személyét.” (Dalheimer 1998, 556.)

Mint szerkesztőnek Guriannak vitathatatlan képességei voltak, amelyekkel komoly véleményformálókat tudott meggyőzni arról, hogy munkásságukat ne szent magányukban végezzék, hanem reflektáljanak a környezetükben zajló eseményekre is.

Gurian szerkesztői hivatása az elkötelezettség eszméjében gyökerezett. A folyóirat a kor aktuális kérdéseinek mély, filozófiai vizsgálatát tűzte ki célul. Ennek érdekében kiemelt hangsúlyt kapott a vallásos és nem vallásos, haladó és konzervatív nézetek egy helyen való megjelenítése. A közös cselekvés alapja az emberiség jövője iránti felelősségérzet volt. Számos tényező közrejátszott abban, hogy Guriannak lényegesen nagyobb szerkesztői szabadsága volt, mint ha Európában tevékenykedett volna. Köszönhette ezt egyfelől az akkor még jelentősnek számító földrajzi távolságnak Amerika és a Vatikán között, valamint az egyetemi adminisztrációnak, amely komolyan ambicionálta az intézmény jó hírvének erősítését. Rendkívül inspiráló volt Gurian számára, hogy a *Review* fejlődésének olyan irányt szabhatott, amelyben nem egyházának szarvashibái kerültek a figyelem középpontjába. El tudta vonni a figyelmet azokról a kis különbségekről, amelyeket az egyház olyan tekintélyelvű szervezetekkel kötött, mint az Action Française, és az olyan kétes hírű személyekkel, mint Franco tábornok.⁸⁷ A maga jellegzetes és szemtelen modorában gyakran gúnyolódott a katolikus történelem nagyjain, akik miatt meglátása szerint az egyházat a merevség és az intolerancia vádja sújtotta. 1941-ben azt írta, hogy ha Szent Tamás ma élne, minden bizonnyal Garrigou módjára Francót, Tisót, Pétaint támogatná.⁸⁸

⁸⁷ 1926-ban XI. Pius pápa nyilatkozatban ítélte el az Action Française irányvonalát (Bertetto, Domenico [szerk.] 1959: *Discorsi di Pio XI.* Torinó: Società Editrice Internazionale, I, 647; valamint Cunsolo, Ronald S. 1978: The Fusion Between Italian Nationalism and Fascism. *Canadian Review of Studies in Nationalism*, 24., 1–2, 101) – a szerk.

⁸⁸ Lásd ehhez Hellman 1991, 453–472. Josef Tiso (Tisza József) katolikus pap, politikus, az első önálló szlovák állam elnöke 1939–1945 között, aki Hitlerrel karöltve

Gurian a Notre Dame-en eltöltött évek során elsősorban olyan kortárs eseményekre összpontosította figyelmét, mint a hitlerizmus és a sztálinizmus veszélyei, valamint a demokrácián alapuló béke európai távlatai. Ezért ha valaki meg akarja ítélni személyes szakmai hitvallását, annak Európában kifejtett tevékenységét is vizsgálnia kell. Állásfoglalása sehol nem jelenik meg olyan tisztán, mint az 1931-ben papírra vetett és a halála után, 1954-ben publikált *A katolikus publicista* című írásában (lásd jelen kötetben). Ez az írás azért is figyelemreméltó, mert Gurian saját szerkesztői tevékenységét is az ebben foglaltaknak megfelelően értelmezte, a tanulmányban kifejtett gondolatok tükröződnek a folyóirat szellemiségében.

Gurian a harmincas években úgy vélte, a professzionális újságíró mintapéldánya a felvilágosodás gyermeke, a „liberális publicista”. Feladata, hogy szabadon és tárgyilagosan megítélje, milyen a jó és igazságos társadalom. Az ő dolga a közvélemény formálása, ami együtt jár minden idejétmúlt és avított nézet elutasításával. Gurian meglátása szerint a liberális közíró nem tudta beteljesíteni hivatását, mert meggyőződésének nem volt szilárd alapja. Ennek következtében az üzleti szféra martalékává vált, kénytelen volt az aktuális széljárásnak megfelelően áruba bocsátania magát. Ráadásul e folyamat anélkül zajlott le, hogy a liberális közíróban tudatosult volna erkölcsi lecsúszása, s ekként saját naivitásának áldozata lett. Mint Gurian fogalmaz, a liberális közéleti publicisták

„[e]lgyakor azért fordultak szembe a tradíció hatalmával, hogy szabaddá váljanak és véleményüket korlátozás nélkül kifejezhessék.

Néhány évtized leforgása alatt azonban a liberális közíró – minő

megtámadta Lengyelországot és deportáltatta az ország zsidó lakosságát. Reginald Garrigou-Lagrange, O. P. (1877–1964) a tradicionalista neotomizmus vezéralakja, Maritain ellenfele és a Pétain-rezsim támogatója volt. Gurian megjegyzését Yves Simon egy Maritainnek írt levelében idézi, majd hozzáteszi: „Politizálni Szent Tamás szellemében 1941-ben butaság.” A levél az Yves Simon Intézet archívumában található South Bendben. Lásd ehhez: McGreevy 2003, 198 – *a szerk.*

tragédia! – a közvélemény vezéréből annak csatlósává lett. Funkcionáriussá, kiszolgálójává vált annak az erőnek, amelynek útját egyengette a hatalomba.” (E kötetben: 221.)

Ezek a meglátások különös hasonlóságot mutatnak a Karl Marxnak és Friedrich Engelsnek az ipari társadalom polgárságáról adott leírásával, amelyet a *Kommunista kiáltvány*ból ismerhetünk. E forradalmi osztály döntő szerepet játszott az új társadalom alapjainak lefektetésében, ám végül a termelőerők és az általa szabadjára eresztett eszmék rabságába esett. Gurian a marxistáktól és a felforgatásra bujtogató autoriter epigonoktól eltérően olyan hozzáállást javasol, amely, ha nem is láncolja magát a hagyományokhoz, legalább tekintettel van rájuk, nem tagadja meg őket. A szerkesztői feladata: részt venni az európai tudat jelenkori válságából adódó keserves küzdelmekben. Ez esetben a katolikus közírónak megvan az a hatalmas előnye felvilágosult kollégájával szemben, hogy olyan általános igazságokra hivatkozhat, amelyeket ő maga is megél.

Lassan talán érthetővé válik, miért volt képes a *Review* vonzóná válni olyan szerzők számára is, akik nem voltak a többséggel azonos világnézetűek, vagy nem voltak okvetlenül vallásos személyek. Guriannál a katolicizmus személyes meggyőződésének alapjául szolgált, de ez sosem akadályozta meg őt a szabad gondolkodásban. Éppen ellenkezőleg, meggyőződése szerint a katolikus publicistának nem szabad dogmatikusan gondolkodnia, hanem abból a felismerésből kell merítenie, hogy senki nem ismerheti tévedhetetlenül Isten üzenetét. Sőt emberi korlátainak felismeréséből fakadóan alázatot kell tanúsítania, mikor utat mutat olvasói számára. „A mindennapi élet küzdelmében fel kell fedeznie az örökkévalóság nyugalmat és tudomásul kell vennie, nem neki kell megváltania a világot” – következőképpen a katolikus közíró áll ténylegesen a szabadság szolgálatában, nem pedig „liberális” kollégája (e kötetben: 234).

Sosem fogjuk megtudni, hogy fellépése egy nyugodtabb történelmi helyzetben milyen fogadtatásban részesült volna. Az mindenestre tagadhatatlan, hogy a *Review* sikerének második számú tényezője a háború és a diktatúrák Európát bejáró kísértete volt. Mint a Notre Dame-i Egyetem történésze, Thomas Strich mondta: e feltételek hiányában igencsak problematikus lett volna egy ilyen intellektuálisan sokszínű folyóirat kiadása a katolikus egyetemen (Strich 1988, 520). Az európai csúcsértelmisség többsége még a húszas évek végén is kitartott abbéli elképzelése mellett, hogy a demokratikus konszolidáció sikerre vihető az egész kontinensen. Sokan bíztak benne, hogy az ellenséggel folytatott párbeszéd hatásos ellenszéruma lehet azon szándéknak, amely Európa térképének újrarájzolását tűzte ki célul, hiszen az I. világháború értelmetlensége még elevenen élt az vezetők emlékezetében. Mindazonáltal Hitler hatalomra jutása, Mussolini inváziója Etiópiában, a spanyol polgárháború és az Anschluss eloszlatták az álmokat. Sztálin tisztogatásainak napfényre kerülése világossá tették, hogy olyan mértékű aljasság zajlik az öreg kontinensen, ami túltesz a legpesszimistább elképzeléseken is.

Ezen események hatására alakult ki az igény olyan megközelítések kidolgozására, amelyek a naiv és opportunisták politikuskok magatartásával szemben alternatívát jelenthettek. A *Review* első számában nagy hatású cikk jelent meg Jacques Maritain tollából (jelen kötetben: A teljes humanizmus és a modern idők válsága), amelyben a szerző felrója a jelentős véleményformálóknak, hogy nem veszik észre egyes európai gondolkodók cinkosságát az európai barbarizmus szemük láttára zajló térnyerésében. Maritain élénk stílusban mutat rá, hogy az eszméknek olykor még pusztítóbb hatása lehet, mint a politikai vagy gazdasági hatalomnak. Nietzsche utalva így fogalmaz:

„Az újságok és a rádió nap mint nap hírt adnak e dionüszoszi emberről, mint lejtő táncát a koncentrációs táborokban, ahol zsidók ezrei várják lassú halálukat, a bombák által felperzselt kínai

és spanyol városokban, és mindenfelé a fegyverkezési versenybe beleőrült Európában, amely lázasan készül az öngyilkosságra.” (E kötetben: 58.)

Különösen megütközést keltő Maritainnek a koncentrációs táborokra tett utalása, mert ezeknek létét a liberális újságírók és a politikusok tömegei is csak hosszú évekkel a II. világháború után voltak hajlandók elismerni nemcsak Németországban, hanem szerte Európában. Fokozta a közszereplőkre gyakorolt nyomást, hogy Maritain és a többi szerző egy nyitott szellemű, véleményformáló katolikus újság hasábjain ítélték el ezeket az atrocitásokat, és a világ eseményeire alternatív megközelítéseket javasoltak. A *Review* felhívta a figyelmet a rettenetes európai történésekre, miközben számos kiváló gondolkodót sikerült meggyőzniük arról, hogy természetes kapcsolat van szakmailag művelt hivatásuk és gondolkodó emberként viselt felelősségük között. Szemben a modern politológusokkal, akik a *sine ira et studio* elvét vallják munkájuk során, az ő megközelítésükben szó sem volt értéksemlegességről.

Meg kell jegyeznünk, mindehhez nagyban hozzájárult, hogy a *Review* szerzőinek jelentős része első generációs európai emigráns volt.⁸⁹ Sokukat személyesen érintettek, egyesek életében családi tragédiát is okoztak az európai totalitárius rezsimiek. A nemzetiszocializmus megjelenése kifejezetten zavarba ejtő volt, mert Németországban alakult ki, a felvilágosodás bölcsőjében, melynek költői és filozófusai meghatározó szerepet játszottak a humanizmus kialakulásában és bábáskodtak kibontakoztatásában is. Az, hogy egy olyan kultúra, amely az európai civilizációban kulcsszerepet játszott, engedett a totalitarizmus csábításának, azt sugallta, hogy a nyugati civilizáció alapvető értékeinek felsőbbrendűsége többé nem magától értetődő. Az ő szemükben nem volt egyszerű

⁸⁹ Olyan vezető európai katolikus emigránsok kapcsán, mint Gurian, Maritain, Simon, Hermens, Luigi Sturzo (mind a *Review* szerzője) lásd: Connelly 1995.

történeti baleset a közfelkiáltás, amellyel a németek Hitlert a hatalomba emelték. Úgy tűnt ekkor, hogy az átlag német elveszítette morális képességét, hogy ellenálljon a diktatúra kísértésének, és tömegével szavaztak a zsarnokságra. Hasonlóképpen, emberek millióit szédítette meg a marxizmus-leninizmus által hirdetett földi paradicsom gondolata, amely a transzcendens értékek és az emberi érzékenység befolyásának gyengülését jelezték a modern világban. A kommunista katekizmus értelmében a felvilágosultakat csak szabadjára kell engedni, hogy azok a történelem folyásának helyes irányt szabjanak. A marxizmus, a nemzetiszocializmushoz hasonlóan, mintegy vallási jelleggel ruházta fel az államot, az embert pedig egy jól megmunkálható, képlékeny alapanyagnak tekintette, és kíméletlenül elnémítottak minden ettől eltérő véleményt.

A *Review* szerzőit különösen zavarta az európai demokráciák önelégültsége és kétségbeejtő erélytelensége, amellyel a növekvő veszélyt kezelték. A harmincas évek második felében az angol és a francia politikusok csendben nézték végig, miként jutnak hatalomra a fasiszta rezsimok és csak akkor sorakoztak fel népeik védelmére, mikor a nemzetiszocialista Németország és szövetségesei már nekiláttak Európát darabokra szaggatni. Később, a győztes európai hatalmaknak ismét sok idejébe tellett, míg felismerték a kommunista totalitárius rendszer jelentette veszélyt. Ezek a kormányok mind a II. világháború alatt, mind utána letagadták még saját maguknak is Sztálin elképesztő bűneit. Egy ideig azzal áltatták magukat, hogy a Szovjetunió megbízható szövetséges lesz, és csak akkor döbbsen rá, hogy mekkora fenyegetést jelent, és hogy fel kell lépni expanziója ellen, miután Moszkva brutálisan felszámolta a törekeny kelet-európai demokráciákat.

Ezen okoknál fogva a *Review* szerkesztői a demokratikus vezetők nevelését tekintették a lap legfontosabb feladatának. Gurian 1940-ben úgy látta, e politikusok legnagyobb fogyatéka abban rejlik, hogy nem tudnak kitartóan küzdeni elveikért. Azt hitték, elegendő hangsúlyozni értékrendjük felsőbbrendű voltát a totalitárius rezsimokkal szemben, és ezzel máris legyőzték azokat.

Gurian szerint ez a megközelítés nem egyszerűen bárgyú volt, hanem veszélyes is, mert lovat adott az antidemokratikus erők alá. A magasabb rendű civilizációk ugyanis a történelem tanúsága szerint eltűnnek, ha életerejük kimerül, és vezetőikben már nincs meg a képesség vagy az akarat, hogy harcoljanak értük. Ezen erények nélkül pedig követeléseik üres elvárások. Lényegtelen ugyanis, hogy a fasiszta rendszereket a többség, akár még saját lakosságuk többsége is utálja vagy sem.

„Az élő hazugság ugyanis sokkal erősebb, mint a halott igazság”
(Gurian 1940, 336).

E tekintetben a *Review* egyértelműen korának jellegzetes terméke. A körülményektől és Gurian személyes szerkesztői szerepétől eltekintve még egy tényező biztosította a folyóirat hosszan tartó sikerét: története meghatározó évtizedeiben is több volt mint kiábrándult értelmiségiek klubja. Guriannak sikerült megtalálnia és felszínre hoznia a szerzőkben azt, ami mindannyiukban közös volt akár eszméik, akár félelmeik körében. A *Review* teret engedett személyes meggyőződéseik és világnézetük kifejtésének, miközben egyúttal felhívta figyelmüket közös érdekeikre. Az igazi kihívás abban rejlett, hogyan lehetne a közös értékeket kikristályosítani. A tisztelt érdeklődő a jelen kötetet végigolvasva látni fogja, mennyire különböző politikai és filozófiai háttérű szerzők alkották e közösséget. Az általánosítás ugyan mindig kockázatot rejt, de mégis megkísérlem azonosítani azt a négy megközelítésmódot, mellyel a szerzők a megoldásokat keresték a XX. század nagy kihívásaira. E négy közelítésmód: a kritikai katolicizmus, a tradicionalizmus, a szárnyait bontogató politikatudomány és a fenomenológia.

Magától értetődő, hogy elsőként érdemes a *Review* katolikus háttérét megvizsgálni. A folyóirat által képviselt katolicizmus nem egyfajta vérmérsékletet tükrözött, hanem olyan kritikai gondolkodásmód megjelenítője volt, amely elutasította az egyház dogmatikus gondolkodását és az eltérő véleményeket félresöpítő

intoleranciáját. Az olyan szerzők, mint Gurian, hitükből merítve működőképes perspektívát tudtak mutatni a Nyugat impotenciájával szemben, amely szemmel láthatólag nem tudott mit kezdeni az erősödő totalitárius rendszerekkel. Világnézetük erős pozíciót biztosított számukra, amelyből úgy látták, a Nyugat gyengesége mögött az elhibázott stratégiai döntéseknél mélyebb okok húzódnak meg.

Az igazi veszély ugyanis e katolikus szerzők szerint abban rejlett, hogy a Nyugat elvetette Istent, és az örök igazságot a materializmus, a haszonelvűség, a pragmatizmus és a pozitívizmus vas-kos filozófiáinak segítségével kívánt megtalálni. S mivel nem sok minden maradt a vezetőknek, amiben hihettek, ezért nem sok minden maradt, amiért harcolhattak volna. Ezen túlmenően, Gurian és katolikus szerzőtársai kereken visszaütötték, hogy létezne egyszerű megoldás e problémára. Noha elismerték, hogy a vallásos hithez való folyamodás visszaadhatja az erőt a Nyugatnak kulturális értékei megvédéséhez, szkeptikusak voltak a tekintetben, hogy efféle fordulat vezényszóra végbemehetne. Számításba véve koruk emberi pusztításának mértékét, úgy vélték, a hithez való visszatérést nem lehet a szószékről elrendelni. Meglátásuk szerint a katolikus politikai vezetőkre hárul a feladat, hogy e munka elvégzésének élére álljanak.

Maritain, akivel Gurian 1931 után rendszeresen levelezett, és akit később áthozott a Notre Dame-i Egyetemre, közismerten a legnagyobb meggyőződéssel osztotta e nézetet. Mint a neotomizmus XX. századi felélesztésének egyik legnagyobb hatású képviselője, rendszeresen pengeváltásba került a folyóirat alapítójával az Angyali Doktor megítélésében. Gurianhoz hasonlóan ő is hajlamos volt arra, hogy véleményével kihívja maga ellen az akkori közgondolkodás fősodrásához tartozókat, nem utolsósorban a vatikáni hierarchia képviselőit.

Az egyházi elöljáróknak volt okuk az aggodalomra. A Teljes humanizmus című tanulmányában Maritain közel jár ahhoz, hogy felelősségre vonja a Szentszéket: elveszítette kapcsolatát a

világgal, méghozzá egy olyan történelmi pillanatban, amikor a legnagyobb szükség lett volna az iránymutatásra. Maritain kritikája áttételes és filozófiai. Elképzelése szerint az egyháznak nem a hívek feletti tekintély érvényesítése az elsődleges feladata, hanem az emberi létezés kiteljesítése az élet két „tengelyének” egyesítése által. Az egyik tengely a hit vertikális mozgása, amely az embert Isten gyermekévé teszi. A teremtmény Atyához fűződő értelem feletti kapcsolatunk során érthetjük meg életünk értelmét, és e kapcsolat teszi lehetővé számunkra, hogy teljes szellemi kapacitásunkat kiaknázzuk. A másik mozgás a történelem horizontális kibomlása, amelynek során az ember felebarátjával kerül kapcsolatba. Ez az a jelenlét amelyben az ember lényege és teremtmény ereje megnyilvánul. A teljes humanizmus küldetése abban áll, hogy e két irányt egyidejűleg szem előtt tartva érthetővé tegye az emberek számára az Istenhez fűződő kapcsolatukat és az emberek közötti interakció értelmét. A harmincas évek végének egyre fokozódó káoszára utalva Maritain megállapítja, ha az ember bármi módon megbontja ezt a teljességet, azzal vagy a képtelen materializmusra redukálja életét, vagy más módon pusztítja el saját magát.

Ezek az észrevételek a II. vatikáni zsinat sorsfordító eseménye óta idejétmúltak tűnhetnek. Igen ám, de 1939-ben még az egyháznak 23 év kellett, hogy e gondolkodásmódot magáévá tegye, és abban, hogy ez végül bekövetkezett – a sors ironiája – nem kis szerepe volt magának Maritainnek. Magáért beszél a tény, hogy Maritainnek a hívők közösségén belül több csoportot is sikerült elidegenítenie magától. A *Review* sok más szerzőjéhez hasonlóan gyakorta ostromozta a polgári társadalom önhiúságát és azt a széles körben elterjedt meggyőződést, hogy az egyháznak alkalmazkodnia kellene a modernitás erkölcsi és technológiai követelményeihez. Nem kímélte azokat a katolikusokat sem, akik hitvallásukat kapzsi ösztöneik indoklására használják, vagy engedményeket tesznek bűnös lelkiismeretük számára. Ezeknek az embereknek, ha vissza akarnak térni a megváltást jelentő hit útjára, az egyetlen lehetőség, hogy nagyobb figyelmet fordítanak személyiségük

lelki oldalára. Ez lenne a vertikális mozgás. Maritainnek sikerült kibékíthetetlen ellenségévé tennie egyes konzervatív egyházi előjárókat is annak hangsúlyozásával, hogy az istenhit nem korlátozódik a vallási rítusok végignézésére. Meggyőződése szerint az igazi hívőt tettei alapján lehet felismerni, mert meggyőződése kiállják a valóság próbáját.

Maritain megáll a valóság feltárásának ezen a pontján, és a teljes humanizmus fogalmát ajánlja a fasiszta és marxista valláspótlékok helyett. Ez feltehetőleg csillapította kritikusi indulatát. Azt javasolja olvasóinak, hogy amennyiben jó keresztények akarnak lenni, mindenekelőtt vissza kell térniök az élő kereszténységhez, mert megengedhetetlen, hogy a kereszténység élettelen, absztrakt dogmává merevedjék. A kereszténység élő szellem, amely átizzítja az egész emberiséget javára cselekvő hívőt. E hitbéli fordulat megalapozása azonban még nem történt meg. A katolikus egyház egyik legnagyobb kudarca meglátása szerint éppen az, hogy az I. világháború után nem tudta kielégíteni híveinek a spirituális vezetés iránti igényét. Ehelyett szavak és formulák tárházát szabadította a hívekre, és nem törődött azzal, hogy a prédikációt hallgatók egyre tragikusabb körülmények között élnek. Ennek egyenes következménye lett, hogy az egyház marginalizálódott, az egyszerű emberek a szélsőségesek és a demagógok karjaiban kerestek vigaszt.

Nem igényel nagy éleselméjűséget megérteni, miért tekintette vádiratnak az akkori egyház Maritain megállapításait. Ha az átlagember engedett a totalitárius rendszerek csábításának, az olyan megalomániás politikusok, mint Hitler vagy Sztálin sikere mögött mélyebb magyarázatot kell keresni, mint azt, hogy ők voltak a megtestesült gonoszok. E diktátorok hatalomra jutása az akkori vezetők sorozatos kudarcának eredménye. Kiemelendő ugyanakkor, hogy Maritain nem tekintette orvosolhatatlannak a helyzetet. A Teljes humanizmus című írás válaszában fontos eleme, hogy az igazságtalanság és az embertelenség jóvátétele a keresztényeknek legfontosabb kötelessége, akárhol éljenek a világban. Maritain meglátása szerint a modern szélsőséges jelenségek alternatíváját

intézményi megoldásokban keresni a lényeglátás teljes hiányára utal, ugyanis az efféle megoldások eddig is rendre kudarcot vallottak. A keresztényeknek önszántukból, együttműködve kell lefektetniük egy új társadalom alapjait. Természetesen Maritain hangsúlyozza, hogy a célt nem lehet szavakban kimerülő megváltás útján elérni. A keresztényeknek tetteikkel kell megvallaniuk hitüket, amelyeken, mint a prizmán, megtörik az evangélium fénye.

A háttér felvázolása után érdemes rákérdezni arra, vajon Maritain és a katolikus szerzők írásaiban mi volt vonzó a *Review* többi szerzője számára. Sok közülük még vallásos sem igen volt, tehát másutt keresendő a közös pont. Ha megelégszünk azzal, hogy csak hozzávetőleges pontossággal azonosítsuk be a *Review*-hoz kapcsolódó második alkotói csoportot, úgy nevezhetnénk őket, hogy ők a *tradicionalisták*. E szerzők, noha sokra értékelték a magas életszínvonalat, a XX. század tudományos és technikai vívmányait, ám az emberiség az ő meglátásuk szerint nagy árat fizetett ezért a fejlődésért. Az átlagember szerintük elvesztette gyökereit, elidegenedett a társadalomtól, a politika eseményeitől, és hajlamossá vált arra, hogy behódoljon az ideológiáknak. Meglátásuk szerint csupán egyetlen út kínálkozott az önpusztító tendenciák visszafordítására, ami nem más, mint az átrostált hagyományokhoz, a múlt bizonyos értékeihez való visszatérés.

Az egyik tudós ember, aki ezt a gondolkodásmódot magáévá tette, John U. Nef volt, humanisztikus beállítottságú Chicagói Egyetem Társadalmi Gondolkodás Bizottságának alapítója,⁹⁰ aki rendszeresen vendégül látta a *Review* szerzőit otthonában.⁹¹ Érde-

⁹⁰ John Ulric Nef (1899–1988) amerikai gazdaságtörténész, konzervatív gondolkodó, a Chicagói Egyetem Committee on Social Thought nevű csoportjának egyik alapítója. Korának befolyásos alakjaként jelentékeny munkásságot hagyott hátra – *a szerk.*

⁹¹ Gurianról írt megemlékezésében Nef megjegyzi, hogy egyetemi szervezete megpróbálkozott önálló folyóirat indításával, de hamar kudarcot vallott (Nef 1955, 24–32).

mes megismerni 1943-ban írt, Filozófiai értékek és civilizációnk jövője című cikkét. Ez az írás sok olyan ellentmondásos érzést fogalmaz meg a modernitásról, amit a *Review* más szerzői is osztottak. Meglátása szerint a gépek és technológiák terjedésének, valamint a hagyományos normákkal való szakítás következtében az ember elvesztette a szép és az egyszerű meglátásának képességét, amely egykor kényelmet és a nyugalmat jelentett számára. A szakember a művész fölé emelkedett, és az anyagi kényelem a magasabb rendű értékek elé került. Ennek eredményeképpen az emberek lemondtak arról, hogy az egyetemes érvényű elveket keressenek, amit a korábbi nemzedékek megtettek. Ez a helyzet pedig egyaránt veszélyes az egyénre és a demokráciára. Ugyanis ha az állampolgárok nem hajlandók a békés együttélés szempontjából nélkülözhetetlen morális elveknek alávetni magukat, nyilvánvaló, hogy önmérsékletre és kompromisszumkészségre sem lesznek hajlandók, ami a szabad társadalom alapja.

Mi hát a teendő? Nef szerint az értelmes megoldás az, ha megvizsgáljuk az emberiség fejlődésének azokat a letűnt korszakait, amelyekben az emberek még bíztak a saját tudásukban, és az igazságot előnyben részesítették a hamissággal, a párbeszédet a nyers erőszakkal és a lojalitást a hűtlenséggel szemben, amidőn előbbre való volt az alázat, mint a gőg, az önmérséklet, mint a falánkság, és az igazságosság, mint a hatalom. A helyes hozzáálláshoz való visszatérés Nef meglátásai szerint sem volna könnyű. Elismeri, nem kell a letűnt civilizációk bölcsességét kritika nélkül magunkévá tenni. Ezen a ponton azonban Nef útja elválik vallásos meggyőződésű szerzőtársaiétól. Elemzése értelmében az elmúlt évszázadok konfliktusai rendkívüli módon megnehezítették az emberek számára, hogy vigaszra leljenek egy szebb élet eljövételének reményében. Ha valamit, azt biztosan megtanulták az emberek az elmúlt évszázad során, hogy joguk van fellázadni a teher ellen, melyet Krisztus a vállukra helyezett. Nef hidegen közli velünk: a széles körben elfogadott igazság szerint a vallás többé nem alkalmas arra, hogy megmutassa a világnak létezése értelmét. Az egyetlen reális

alternatíva számunkra, ha reményünket abba helyezzük, ami Isten országából itt a földön még megmaradt.

Ezen a ponton könnyű lenne azt a következtetést levonni, hogy Nef gondolkodása keresztényellenes. Akármilyen személyes érzéseket táplált is a vallásról, annak e tekintetben nincs jelentősége. Hangsúlyozza ugyanis, hogy a kereszténységnek talán már többé nem lehet olyan befolyása a hívek felett, mint amilyen egykor, de történeti lenyomata még mindig aktuális és tanulhatunk belőle. Ha hatékonyabban szeretnénk élni életünket, és el akarjuk kerülni a jövőbeli konfliktusokat, nem kell messzire mennünk jó példáért. Mindössze arról van szó, hogy meg kell próbálni a nyomába érni azoknak az erényeknek, amelyeket Krisztus tanítása során kifejtett, és amelyeket a legbölcsebb és legszentebb emberek, a legtehetségesebb művészek őt megelőzően és az ő fellépése óta az emberi viselkedés legmagasabb ideáljaként fogadtak el. Nef lényegében az emberi létezés feltételeinek átfogó megismerését hangsúlyozza, egy olyan víziót vázol fel a jövőt illetően, amely reménye szerint ezzel legalábbis nem összeférhetetlen. Ha a kereszténységben megtestesülő transzcendens elvek akár csak részben átformálhatók olyan alakzattá, amely találkozik az amerikai valósággal, akkor van esély arra, hogy ez az ország kivezeti az emberiséget a kortárs vérontás csapdájából.

A tradicionalistákon kívül létezett egy harmadik szerzői csoport, amely ugyancsak saját tematikát követett. Ők a politikai vizsgálódások eredményeinek az emberi viselkedésre való kiterjesztése iránt érdeklődtek. Számukra az a hűvös tárgyilagosság volt vonzó, amellyel Gurian a totalitárius rendszereket elemezte, ami éles ellentétben állt más alkotói körök utópikus fantazmagóriáival. E korai politológusok közül néhányat talán gátolhatott véleménye korlátlan kifejtésében az a tény, hogy a *Review* szerkesztőinek szintén megvoltak a saját megoldási javaslataik. Néhány közülük, például Carl J. Friedrich államfilozófus, azt az álláspontot képviselte, hogy a politikai események és intézmények rendszeres tanulmá-

nyozása nem összeegyeztethetetlen a humanizmus eszméivel.⁹² Egyszerűen csak úgy kell megközelíteni a világot, ahogy van, a megfelelő mennyiségben adagolt analitikus szigorral. Meglátása szerint a politikatudomány azzal gazdagítja a politikai filozófiát, ha lelkes híveit kicsalogatja elefántcsontrejtekből:

„Nem elegendő Platónt, Kantot és Hegelt olvasni, hanem az őket szintén jól ismerő Henry David Thoreau módjára venni kell a bátorságot és ütköztetni filozófiánkat a valósággal. Thoreau szerint sok filozófus közül ezt csak igen kevés meri megtenni.”⁹³

Az Állami istenítése című írásában Friedrich jellegzetes példáját hozza ennek az álláspontnak (McAdams 2006, 55–67). Írása Maritain Teljes humanizmusához kapcsolódik, mely a *Review* debütáló számában jelent meg. Friedrich esszéjének kezdő soraiban úgy mutatkozik be az olvasónak, mint a politikai események tárgyilagos szemlélője. Mint fogalmaz, azt a politikai jelenséget kívánja azonosítani, amelynek eredményeképpen az állam vált az emberiség politikai szerveződésének első számú formájává. E fejlődés legveszélyesebb változatai egyértelműen az I. világháborút követően kibontakozó jobb- és baloldali diktatúrák. Meglátása szerint ezek gyökerei évszázadokkal ezelőtti jelenségekben keresendők.

Az emberiség történetében ezért is sorsfordító időszak a hanyatló Római Birodalom kora. A *polis*z arisztotelészi ideája, amely szerint a városállam a politikai közösség legmagasabb rendű formája, ekkor adta át helyét egy új elképzelésnek. Eszerint pedig a valláson alapuló tekintély magasabb rendű formája a kormányzásnak. Ettől fogva ugyanis a kormányzásnak szüksége volt az egyház

⁹² Carl Joachim Friedrich (1901–1984) német-amerikai politikatudós, alkotmányjogász. A totalitarizmusok egyik legbefolyásosabb kutatója a II. világháború után.

⁹³ Fia, az antropológus Paul Friedrich szavai szerint, amelyek egy 2006-os publikátlan, A. James McAdams tulajdonát képező előadásban találhatók.

áldására annak érdekében, hogy parancsai tekintélyt nyerjenek. Friedrich arra int bennünket, hogy azért maradhatott fenn hosszú évszázadokon keresztül ez a hatalmi struktúra, mert a keresztény tekintélyek a legfőbb jóra, Istenre hivatkozva azt mondták, ők garantálják a politikai intézményrendszer erkölcsösségét, és szükség esetén meg tudják zabolázni annak vezetőit. Az egyház és a teológusok tekintélyének hanyatlását követően ez az üzenet eltorzult, és a vallásos intézmények helyébe új típusú politikai szerveződések léptek. Mivel az embereknek már egyre kevésbé volt miben hinniük, isteni jelleget kezdtek tulajdonítani az államnak. A tendencia a legbrutálisabban és legerkölcstelenebb módon a totalitárius államban csúcsosodik ki.⁹⁴

Friedrich álláspontja, a „megistenülő állam” folyamata társadalomtudományi szempontból teljesen világos. Annál beszédesebb, hogy a szerző milyen ellentmondásosan viszonyul a formális komparatív kategóriák alkalmazásához, noha ezt tudományos követelménynek tekinti. Felveti a kérdést, vajon redukálható-e a politikatudomány az elvont tipologizálás tevékenységére, mint amilyen annak idején a „szörszálhasogató nominalisták szócstatái” voltak. Friedrich azon tanakodik, vajon mi óvhatná meg az elemzőket attól, hogy a különböző fajta államokat, mint a kommunista, fasiszta és a demokratikus, összekeverjék saját kívánalmaikkal. Megítélése szerint a választ „az állam istenítésének” ténye már megadta. Friedrich lényegében az „állam” kifejezés fogalmi egységét tagadja. Mint írja, tulajdonképpen nincs is olyan, hogy állam, csak kormányok, népek, országok, királyok, parlamentek, diktátorok, pártok és koncentrációs táborok vannak, és nincs rá bizonyíték, hogy létezne valamiféle szent egység, valami misztikus transzcendencia, amelyet a társadalomnak kellene tulajdonítanunk.

⁹⁴ Gurianhoz hasonlóan Friedrich is részben a kereszténységet vádolta az állam legitimációjának erősítésével, különösen Szent Tamásra utalva.

Itt fény derül Friedrich humanizmus iránt táplált rokonszenvére. Amennyiben a világnak való értelemadás során elvont fogalmakra támaszkodunk, az akadályozni fogja a közös humanitás felől közelítő gondolkodókat a politikai realitás megismerésében. Az egyetlen kiút ebből a dilemmából egy radikális változás lehet: az emberiségnek meg kell változtatnia a politikáról alkotott elképzeléseit. Ezen újszerű megközelítés kialakítása során következetesen el kell hagynunk azt az elképzelést, miszerint bármely kormányforma képes arra, hogy alapvetően javítsa az emberi lét feltételeit, erre senkinek nincs szabadalmaztatott eljárása. Ehelyett úgy kell felfogni az egyes kormányzatok közötti versengést, mint az emberiség rosszabb és jobb tagjainak véget nem érő küzdelmét, amelynek célja, hogy minél jobb államformát alakítsanak ki. Friedrich ebből azt a következtetést vonja le, hogy a legtöbb, amit az egyén tehet, ha a legkörülményesebb módon mozdítja elő saját érdekeit, és elfelejti a „szent államnak” még a gondolatát is. Az emberiség ezután visszatérhet ahhoz a kereszténység által képviselt elképzeléshez – de nem magához a keresztény hithez –, amely szerint „vannak magasabb, nem a kormányban gyökerező normák, melyeket rá kell kényszeríteni a kormányokra”.⁹⁵

Friedrich politikai meggyőződése átvezetnek bennünket a *Review* egyik legizgalmasabb alkotói csoportjához, a fenomenológusokhoz. Az eddigi három csoportot a közös küldetés vonzotta egy irányba. Katolikus teoretikusok, tradicionalisták, a politikatudomány korai képviselői, akik az emberi sors iránti érzékenységből fakadóan markáns véleményt fogalmaztak meg a korukról. A fenomenológusoknak hasonló motivációik voltak. Ők is úgy vélték, hogy az emberek egymástól, illetve adott esetben a szerzőnek Istentől való elidegenedése kulcsszerepet játszik az európai válságban. De egy fontos tekintetben különböztek a többi teoretikustól.

⁹⁵ Paul Friedrich közlése.

Eltökéltek voltak abban, hogy az emberi célokat kizárólag a fenomenológia módszere segítségével szemléljék és láttassák.

A *Review* indulásakor a fenomenológia még kevéssé volt ismert a szerkesztők számára. Hasonló felfogások már jóval a lap megalapítása előtt népszerűvé váltak a katolikus egyházon belül, olyan embereket megszólítva, mint Max Scheler és a zsidó hitről áttért Edith Stein, valamint nem kisebb személyiséget, mint XII. Pius pápa, aki nagy hatással volt a későbbi II. János Pál gondolkodására. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy számos gondolkodó, aki ehhez az iskolához tartozott, egyáltalán nem volt vallásos, mint például a zsidó hittől eltávolodott Hannah Arendt.

Arendt a fasizmus és a sztálinizmus tekintetében sajátos nézőpontot képviselt, s ez döntően befolyásolta a *Review* többi szerzőjéhez való viszonyát is. Míg Maritain, Nef és Friedrich elsősorban a totalitárius rendszerek konkrét veszélyeire hívták fel a figyelmet, addig Arendt filozófiai alapossággal kísérelte meghatározni a jelenség lényegét. Noha eltérő nézőpontja miatt más premisszákból indult ki, mint szerzőtársai, gyakran hasonló következtetésekre jutott (McAdams 2006, 280–287, valamint jelen kötetben).

Arendt egyetértett Maritainnel és Neffel abban, hogy a kor totalitárius rendszerei merőben új minőséget jelentettek történeti előképeikhez képest (különösen Dana Villa és Margaret Canovan írásai: Villa 2000, 1–24 és 25–43). Ezt az véleményt Arendt egy Voegelinrel folytatott eszmecsere során fejtette ki részletesen, ugyanis a német filozófus, aki fanyar kritikus hírében állott, egy meglepően elismerő hangú, de nem bírálat nélküli recenziót írt a Totalitarizmus eredetéről (lásd e kötetben). Jó véleménnyel volt a könyvről, de fenntartásainak adott hangot. Az egyik kifogásolt gondolat éppen a modern totalitárius rendszerek újdonsága, ugyanis meglátása szerint ezek korántsem voltak annyira újszerűek, mint Arendt állította. Voegelin szerint e rezsimek gyökerei a középkori eretnek szektáknál keresendők. Amint arra számítani lehetett, Arendt válaszolt a bírálatra, és ennek során felvázolta állításának filozófiai hátterét.

Arendt a következő mellett érvelt: a politikával elkötelezetten foglalkozó gondolkodók számára módszertani nehézséget jelent, hogy a dolgokat önmagukban meghatározzák. Voegelin munkásságára való nyilvánvaló utalással hozzáteszi, még a tudósok sem képesek feladni e feladathoz, mert mindig a hasonlóságot keresik a politikai jelenségek között. Sajnálatos módon azonban az azonosítás kutatása nem vezethet sikerre, ugyanis – mint állítja – a dolgok lényege, ami az összehasonlítás alapjául szolgálhatna, az adott dolog létrejöttét megelőzően nem létezik. A totalitárius rendszerek megjelenését kiváló példának tartja e tény illusztrálására. E jelenség nem új elemeket tartalmaz, hanem minden tekintetben egészen újszerű. Az a helyzet ugyanis, hogy a körülmények teljesen megváltoztak, a totalitárius társadalom már nem egyének sokféleségéből áll össze. A totalitárius rendszerekben csak tömegek vannak, amelyek jellegzetessége, hogy nem képesek osztozni semmiben, mert megszűnik általuk az egyéni érdek, tagjai személytelenné válnak. A totalitárius rendszerek problémája nyomatékosan veti fel a szabadság kérdését: nem az a baj, hogy erőteljesen korlátozni kívánják a szabadságot, hanem az, hogy a szabadság kérdése fel sem merül, hiszen a diktatúrában értelmezhetetlenné válik.

Első ránézésre úgy tűnhet, mintha Arendt egyszerűen csak újra felhívna a figyelmet a fenyegetések súlyosságára, amelyek miatt szerzőtársai már többször kifejezték aggodalmukat. Van azonban egy igen lényeges különbség. Míg egyes szerzők azzal kívánják orvosolni a világ baját, hogy helyre akarják állítani az emberiség viszonyát Istennel (Maritain), vagy a hagyományok újrafelfedezésében látják a kiutat (Nef), addig Arendt visszautasítja bármelyik valaha volt társadalom meghatározó vonásának idealizálását. Érveléséből az következik, hogy a múltat felesleges idealizálni, az már nem létezik. A totalitarizmusból talpra állva az emberiség nem fordulhat vissza Istenhez, mert a társadalomban nincs többé metafizikai hely Isten számára. Ez a hely, úgy tűnik, üres marad Arendt felfogásában.

Ezek után senki nem csodálkozhat azon, hogy Arendt miért nem osztja szerzőtársai reményeit egy humánusabb társadalom kialakításában. De a Voegelinnel folytatott vitája során ugyanahhoz az állásponthoz érkezik, mint szerzőtársai a fenomenológia útját követve. Arendt egyetért avval a véleménnyel, amely szerint egy filozófusnak minden körülmények között fel kell lépnie az embertelenséggel szemben, bárhol, bármilyen formában találkozunk is vele. Azonban ahelyett, hogy valamiféle külső mércét állítana fel ezen álláspont számára, azt állítja, e kötelem magából az igazságatlanságból következik. Ahhoz, hogy el akarjunk pusztítani valamit – ami Arendt személyes esetében a totalitarizmust jelenti –, nem kell úgy tennünk, mintha ezt pártatlanul vagy érzelemmentesen tennénk. Épp ellenkezőleg, a megfelelő gesztus pontosan az, ha felismerjük, hogy egy ember érzései a folyamat részét képezik.

Álláspontja megvilágítása érdekében az ipari forradalom kezdetekor elszegényedett angol munkásosztály példáját hozza fel:

„A természetes emberi reakció egy ilyen helyzetben a harag és a felháborodás lenne, mivel ezek a körülmények nem egyeztethetők össze az emberi méltósággal. Ha úgy írnám le őket, hogy félreteзем a felháborodásomat, és nem engedem, hogy befolyásoljon a beszámolómban, a jelenséget kiemelném a társadalomból, és valamilyen módon megcsonkítanám az egészet azzal, hogy a vele járó egyik alapvető sajátosságától fosztom meg. Az a minőség, amely felháborodást eredményez a szemlélőben a végletes nyomor láttán, hozzátartozik a nyomorhoz, amennyiben az emberek között esik meg.” (E kötetben: 172–173.)

Arendt érvelése alapján a nemzetiszocialisták zsidóüldözése esetén hasonló a helyzet. Amennyiben indulat nélkül szólunk a koncentrációs táborokról, az nem tárgyilagosságot jelent, hanem azt, hogy megbocsátunk. Ám az efféle megbocsátás nem menthető a kötelességtudatból származó elítéléssel, miközben maga a bűntény

leírása nem adja vissza hűen a tényeket. Gurian és Maritain valószínűleg osztozott Arendt e felfogásával. Arendt szerint

„Ha moralizáltam vagy szentimentálisan fogalmaztam, az csupán annyit jelent, hogy hibásan végeztem, amihez hozzáfogtam: nem sikerült jól leírnom a totalitarizmus jelenségét úgy, ahogy az az emberi társadalomban létezik, és nem úgy, ahogyan a Holdról látszik. Ha *sine ira* írnék a koncentrációs táborokról, azzal nem »objektív« lennék, hanem csökkenteném a súlyát.” (E kötetben: 173.)

Ez az állásfoglalás egyáltalán nem meglepő Arendtől. Mindhárom emigráns szerző azok közé tartozott, akik számára a totalitarizmus nem elvont kérdés volt, hanem konkrét valóság, amely mélyen érintette személyes életüket.

A Review of Politics jelentősége

Ha végigtekintünk azokon a személyiségeken, akik az első két évtizedben naggyá tették a *Review*-t – Gurian, Nef, Friedrich, Arendt –, megdöbbenhetünk, miként sikerült elérnie és megőriznie azt, amire sok más folyóirat törekszik, de csak kevésnek sikerül: a szerzőgárda sokszínűsége ellenére közösen képviseltek olyan értékeket, mint a letűnt civilizációk kollektív bölcsessége iránti érzékenység, az emberi viselkedés számára felállítandó abszolút külső feltételekkel kapcsolatos kritikai értékelés, valamint a közös bizakodás abban, hogy a nyugati demokráciák képesek ellenállni az ideológiai kihívásoknak, amelyek elé ellenségeik állítják őket. Mindazonáltal e szellemiség az ötvenes években halványodni látszott.

E halványulást elsősorban az alapító szerkesztő halála magyarázza. Gurian hosszú évekig elhanyagolta egészségét, ezért 1954.

május 26-án váratlanul elhunyt. Életével együtt megszakadt a folyóirat sokféle kapcsolata, amelyet számos európai és amerikai vezető értelmiségivel kiépített. Ekkorra az idő már túllépett két igen jelentős, a folyóirat küldetését meghatározó tényezőn.

Először is gyökeres változások álltak be a világpolitikában. A harmincas évek végén a *Review* alapítói joggal vonták kétségbe, hogy a nyugati demokráciák fel lennének vértézve azokkal a katonai és morális kompetenciákkal, amelyek meg tudják védeni őket a nemzetiszocialista és fasiszta országoktól, valamint ezek szövetségeseitől. Jóllehet hasonló érzelmek feléledtek a II. világháború után is a Szovjetunióval kapcsolatban. Az ötvenes éveket követően azonban világossá vált, hogy ugyanezeknek a demokráciáknak, de különösen az Egyesült Államoknak nem jelent gondot, hogy érdekeiket és eszméiket megvédjék a szovjet fenyegetéstől. 1962-ben, a kubai rakétaválság idején egy gyakorló katolikus amerikai elnök, John F. Kennedy világossá tette, hogy akár az atomháborút is megkockáztatja az Egyesült Államok védelmében.

Másodszor, még ugyanebben az évben összeült a II. vatikáni zsinat, hogy áldását adja az egyház arculatának történelmi megújítására. Számos megnyilatkozás, amely a zsinati összejövetelekről kiszivárgott, pontosan azt a nyitottságot és annak a kevésbé dogmatikus arculatnak a felépítését szorgalmazta, amelyet a *Review* szerzői is támogattak az egyház vallási és erkölcsi tekintélyének megerősítése céljából. E változás következtében megszűnt tehát a folyóirat egyik korábbi és fontos célkitűzése.

Szerencsére a *Review* publikációinak színvonalát nem érintették e változások, továbbra is jelentős tanulmányokat közölt, megerősítve ezzel a szerkesztők jól megalapozott hírnevét. A korai szerzők mindazonáltal egyetérthettek abban, hogy a negyvenes és ötvenes évek perspektivikus összhangja nehezen lett volna megismételhető; ezzel szemben bizonyára *nem* értettek volna egyet azzal, hogy ez bármiféle összefüggésben lett volna a világnézetükkel. A lap munkatársainak többsége úgy vélte, hogy véleményüket időtől

és társadalmi környezettől függetlenül, általános érvénnyel fogalmazták meg.

Ha e szerzők ma élnének, könnyen beláthatnák, koruk téves döntései hogyan vannak jelen a mai világban. E tévképzetek közül politikusok és neves közszereplők között is széles körben elterjedt az a vélemény, hogy lehetséges magasabb rendű, egyetemes érvényű értékek tekintetbevételével ítéletet mondanunk jóról és rosszról, életről és halálról. A másik probléma az a szintén igen csak elterjedt meggyőződés, mely rejtve már az ő idejünkben is a nyugati demokráciák gyengeségének okozója volt, miszerint ítélőképességünk nem terjedhet ki mások viselkedésére.

A *Review* munkatársai számos bizonyítékot fel tudtak mutatni az első típusú tévhittel kapcsolatban, amelynek értelmében folyamatosan nőtt a társadalomban a bizalom az emberi létezés feltételeinek alapvető javíthatóságát illetően. Ez az attitűd egyfelől tetten érhető abban az elképzelésben, amely szerint a demokratikus állam feladata a polgárok társadalmi harmóniára és anyagi jólétre irányuló vágyainak kielégítése. Amennyiben ennek a véleménynek helyt adunk, úgy logikusnak kell találnunk azt az álláspontot is, hogy a politikatudománynak nem feladata a végső elvek keresése, hanem sokkal inkább analitikus problémákkal kell foglalkoznia, mint amilyen a hatékony és tisztességes újraelosztás kérdése.

A kérdést alaposabban szemügyre véve azonban szemünkbe ötlik, hogy ugyanez az attitűd tükröződik az emberi személyiséget képlekenynek, megmunkálhatónak, sőt tökéletesítendőnek tartó felfogásban is. Anélkül, hogy tagadni akarnánk a XX. század látványos fejlődését olyan területeken, mint például a pusztító járványok megfékezése, az életszínvonal emelése (legalábbis Nyugaton), bizonyos politikai elemzők úgy vélik, e fejlődés nem kifogástalan. A hétköznapi ember számára nagy előrelépést és jelentős életszínvonal-emelkedést hozott bizonyos szaktudományok fejlődése (gyógyszerészet, plasztikai sebészet, biotechnológia), mások azonban egy lépéssel tovább mentek ennél: magával ragadta őket

egy újfajta ember kikísérletezésének vágya, amely fájdalom, fogyatékoság, tökéletlenség és szorongás nélkül éli világát.

A *Review* szerzői a negyvenes években már foglalkoztak az emberi természet tökéletesítésének kérdésével. A svájci fenomenológus, Aron Gurwitsch A kortárs nihilizmusról szóló írásában (lásd e kötetben) olyan felfogást képvisel, amely megelőlegezi a mai fejleményeket, mint például a korlátlan hitet abban, hogy a technológia hatalma és a személyes fogyasztás boldogságot, sőt önmegvalósítást eredményez. Meglátása szerint a modern társadalmak súlyos betegségének egyik szimptomája, hogy a filozófusok megfosztották az embert lényegi vonásától, attól, hogy „eszese élőlény”. Ehelyett az egyént a vágyak és szenvedélyek elszigetelt lényévé változtatták, tisztán állati lénné, melynek egyetlen célja az önkielégítés. Ilyen körülmények között valóban nem sok marad az emberből, ami egyedi benne és amit védelmezni kellene. Miként Gurwitsch kiemeli: „Végső soron az ember csupán egy élőlény, amely nem különbözik sokban a többi állattól.” (E kötetben: 115.) Gurwitschnak nem jelentett volna gondot elismerni a II. világháborút követő időszak tudományos és technológiai fejlődésének eredményeit. 1945-ben megjelent cikkében az emberi vágyak azonnali kielégítésének az ember végső szükségleteivel való összekeverését nehezményezte. Ugyanis már ekkor voltak arra utaló jelek, hogy a legtöbb demokratikus kormány a háború utáni újjáépítés során nem a nemzetek lelki és erkölcsi meggyógyítása felé haladt, hanem inkább a hatékony szociális piacgazdaság kiépítésére összpontosított, hogy kielégítsék a lakosság fogyasztási igényeit. A nyugati politikusok érvei szerint minél inkább maximalizáljuk az egyéni jólétet, annál hatékonyabban csökkenthető a konfliktusra való hajlam. Gurwitsch szerint ezen a ponton siklott félre a nyugati közgondolkodás. Ha ugyanis feladjuk ősi alapelvünket, amelynek értelmében erkölcsi cselekvéseinknek az abszolút igazságon kell alapulniuk, amely elválasztja az embert más élőlényektől, akkor a társadalmat megfosztjuk a jó élet lehetőségétől.

A kilencvenes évek felhőtlen optimizmussal kezdődtek. Ám mielőtt az évszázad véget érhetett volna, számos olyan esemény következett be, amely azt látszik alátámasztani, hogy az emberi természet mégsem olyan képlékeny, mint azt sokan sokáig hitték, és a racionális számításoknak való alárendelése sem halad zökkenőmentesen. A Szovjetunió széthullása sokak reményeivel ellentétben nem vezetett független államok harmonikus közösségéhez, hanem erőszakos etnikai konfliktusok kitörésébe torkollott, amelyek során egymásnak estek oroszok és csecsenek, azeriek és örmények, grúzok, oszétek és abházok és még számos más nép. Az emberi jogok tömeges lábbal tiprásának és módszeres etnikai tisztogatásoknak lehettünk tanúi a volt Jugoszlávia tagállamain belül. *Nota bene*, ezen országok nyugati szomszédjai sietve elítélték e cselekményeket, ám tetteik sokkal beszédesebbek voltak, mint hangzatos szavaik. Hasonlóan a *Review* megalapításának időszakához, ezúttal is éveknek kellett eltelnie, míg a Nyugat rászánta magát a beavatkozásra és véget vetett az erőszaknak.

Látnivaló, a világ nem lett biztonságosabb, csupán megváltozott. A nukleáris, vegyi és biológiai tömegpusztító fegyverek elterjedésének veszélye számos, egymással is vetekedő országot érint. S a legtöbb esetben, a *Review* szerzőinek jóslatával egybehangzóan, azt tapasztaljuk, hogy a nemzetközi közösség és az Egyesült Nemzetek Szervezete tehetetlennek bizonyul, képtelen féken tartani a konfliktusokat, megelőzésükre pedig főleg alkalmatlan. Az Egyesült Államok elleni 2001-es, a Spanyolország elleni 2004-es és a Nagy-Britannia ellen 2005-ben elkövetett terrorcselekmények azt bizonyítják, hogy egy újfajta fegyveres konfliktus, a terrorizmus háborúja van kialakulóban.

A *Review* alapításakor publikáló gondolkodókat e mai fejlemények aligha lepnék meg. Mint a svájci filozófus, Denis de Rougemont 1941-ben még a Pearl Harbor-i támadás előtt A szenvedély és a hitlerizmus eredete című cikkében megjegyzi: a nyugati hatalmaktól teljes mértékben hiányzott a felkészültség, amellyel megakadályozhatták volna a fasiszta hatalmak megerősödését

(McAdams 2006, 67–83, valamint jelen kötetben). A II. világháború kitörése e hatalmak „senkinek ártani nem akaró”, ostoba naivitásának volt köszönhető. Rútul alulértékelték ellenségeiknek a nyugati civilizáció értékei és elkötelezettsége ellen irányuló gyűlöletét. Kitartóan hittek abban, hogy lehet tárgyalásos úton rendezni konfliktust egy megrögzött, fanatikus emberrel, akit „az ezeréves birodalom” lázálna éltet. Ebből pedig egyenesen következtek a kudarcok, a halogatás és az egymást érő sokkhatások.

A makacs kérdés továbbra is az, hogy a drágán megszerzett tapasztalatok ellenére demokráciáink miért reagálnak továbbra is ennyire nehézkesen a különböző fenyegetésekre. A kortárs politikatudomány egy sereg választ vonultat fel erre a kérdésre, kezdve a pártok rivalizálásától – amelynek során versengés folyik a kockázatkerülő szavazókért – az önelégültség kultúrájáig, amelyet a magas életszínvonal táplál. Akármilyen felszínes válasszal kíséreljük megnyugtatni magunkat, a *Review* szerzői szerint a demokráciák gyengesége komoly kérdéseket intéz az ideológusokhoz is: a demokratikus vezetők vajon ténylegesen elkötelezettjei azoknak az elveknek és értékeknek, amelyeken társadalmuk nyugszik? Vagy netán az elvi meggyőződésük olyan gyenge lábakon áll, hogy olykor-olykor, komolyabb kihívásokkal szembenézve áldozatául esnek pragmatikus és haszonelvű megoldásoknak?

Egy nyilvánvaló dolgot nem szabad szem elől tévesztenünk: az államok kudarcát nem írhatjuk mindenestül a filozófusok számlájára. Hallgatva a *Review* szerzőire, nem árt olykor filozófiai megfontolásokat is szem előtt tartani, mert ezek megvilágíthatják egy társadalom állapotát és segíthetnek felismerni a korszellemet. E gondolat a 2000-es évek óta ismét előkerült, mert a washingtoni, londoni, berlini és párizsi politikusok már hosszú ideje azon tanakodtak, milyen választ lehetne adni az iszlám terrorizmus előretörésére. Egyesek amellet érveltek, hogy noha a fenyegetés jelen formájában új, a rá adandó válasznak nem kell különböznie a korábbiaktól: a nyugati világnak ismét az erőhöz kell nyúlnia. Ezzel ellentétben mások a választ ennél mélyebb megközelítésben

tárgyalják, és a probléma gyökerét a versengő világnézetek fogalmi összemérhetetlenségében keresik. E nézőpont képviselői úgy látják, a probléma kezeléséhez nem elegendő a hatalmi rutin és a jól szervezett erőszak, hanem szellemileg is fel kell vértéznünk magunkat, és a „jó eszméknek” párbajra kell hívnia a „rosszakat”.⁹⁶

Ez a második megközelítés alighanem rokonszenves lenne a *Review* egykori munkatársainak. Ha visszatekintünk a folyóirat történetének első két évtizedére, azt láthatjuk, hogy az akkori szerzők igen komoly kérdéseket szegeztek a vezetőknek. Úgy vélték, a komolyabb politikai és katonai kihívások gyökere nem tárható fel, ameddig rá nem kérdezzük az emberi lét alapvető feltételeire. Hangsúlyozták továbbá, hogy a kérdésekre adandó válaszoknak nem szabad dogmává merevedniük. A fejlődés előfeltétele, hogy a demokratikus államok meghaladják e jellegzetes hibájukat.

Mindezek fényében Guriannak a katolikus közíróról kialakított képe megvilágító erejű. Amikor e közíró ideáltipikus személyiségét filozófiai perspektívából vizsgálja, abból egyértelműen kiolvashatóak a *Review* céljai is. Gurian szándékai szerint ennek az értelmiségi típusnak a feladata lenne az éber őrködés a hatalom és a társadalom helyes működése felett. A zsinat előtti, a tekintélyhez ragaszkodó környezetben Guriannak még hangsúlyoznia kellett a katolikus értelmiségi önállóságának és függetlenségének jelentőségét. Szavait használva nem engedhetjük meg, hogy a katolikus közéleti publicista a közvélemény vagy bármilyen érdekcsoport szócsöve, szolgálja legyen:

„[m]eg kell óvnia örökségét, és ellenállni mind a relativizmus, mind a kétségbeesés kísértésének, amely ernyedtté vagy éppen túlzottan merevvé teheti. E magatartások ugyanis csak a látszatát

⁹⁶ Bár semmiképpen sem eredeti elképzelés, de Huntington nagy hatású könyvében tárgyalja ezt a kérdést (Huntington 2006). Egy hasonló, de összetettebb érveléshez lásd: Scruton 2002.

keltik annak, hogy sikerült meghaladnunk a körülöttünk örvénylő hétköznapiakat.” (E kötetben: 229.)

Láthatjuk, hogy Gurian elkötelezettsége miképp tudott olyan sok szerzőt megszólítani. A nyugati értékek és intézmények iránti fokozódó szkepticizmus idején védelmezte a filozófia elidegeníthetetlen jogát és kötelességét, hogy átfogó elvek után kutasson, amelyek az emberi viselkedés számára megkérdőjelezhetetlen szabályokat állítanak fel. Gurian egyszersmind szélesre tárta a kaput és lehetővé tette, hogy olyan szerzők írjanak a *Review*-ban, akik egymástól olykor egészen különböző utakon járva akarták megközelíteni a közös célt. E gondolkodók az egész amerikai hátszínről érkeztek a katolikus egyetem biztosította „nyugodt kis szigetre a körülöttünk tomboló fekete örvény közepén” (*The Review of Politics* 1942, 378). A *Review* izgalmas és inspiráló kezdeményezés volt: a szerkesztők nem állították válaszút elé a szerzőket, hogy vagy az igazságot kereshetik, vagy pedig erős kritikát fogalmaznak meg, hanem lehetővé tették számukra, hogy e két célt egyszerre ériék el. Ez az intellektuális tisztesség ma éppúgy jellemzi a lapot, mint fél évszázaddal ezelőtt.

Volt azonban egy jelenség, amellyel ma már nehéz mit kezdeni, mégis említeni kell. A folyóiratnak nagy múltra visszatekintő hagyománya olyan recenziókat közölni könyvekről, amelyek messze túlmennek a hagyományos könyvismertetéseken, és amelyek a műveket tágabb történelmi, filozófiai kontextusban helyezik el. Kiemelhetnénk néhány példát, hogy illusztráljuk a szerkesztők sokoldalú érdeklődését: megjelent könyvismertetés Kantnak *Az örök békéjéről*, csakúgy, mint Hitler *Mein Kampfjáról*. Voegelint és Arendtet azért érdemes példa gyanánt megemlíteni, mert elsősorban nem arról híresek, hogy tollat ragadtak volna könyvismertetés céljából. Ez is igazolja a *Review* szerzőinek intellektuális kíváncsiságát. Maga Gurian 140 recenziót tett közzé a folyóirat hasábjain.

A *Review* mindent összevetve jelentős hatással volt az Egyesült Államok katolikus irányú publicisztikájának, közéleti esszéirodal-

mának kiérlelődésére. Példája mutatja, hogy az egyetemi miliőben megjelenő folyóirat miképpen válhat nemcsak a tudományos, hanem bizonyos mértékig a politikai közélet tényezőjévé is. S mutatja továbbá azt a szükséges nyitottságot, amit az efféle vállalkozásnak meg kell valósítania, amennyiben el akarja érni, hogy sokan figyeljenek a benne megnyilvánuló véleményekre. A *Review* azóta is a lelkiismeretes tudományosság, a széles horizontú keresztény katolicizmus, valamint a kortárs tudományos és politikai közösséggel való párbeszéd fóruma.

(McAdams, A. James [szerk.] 2007: *The Crisis of Modern Times*. Notre Dame [IN], University of Notre Dame Press. 1–28. Fordította: Pogrányi Lovas Miklós)⁹⁷

⁹⁷ A jelen kötet igényei szerint a szöveget a szerző egyetértésével módosítottuk – a szerk.

Irodalom

- Acton, Lord 1955: Inaugural Lecture on the „Study of History”. In uő: *Essays on Freedom and Power*. New York, World Publishing.
- Adler, Max 1925: *Marx als Denker*. Berlin, J. H. W. Dietz.
- Aristoteles 1957: *Ethica nicomachea* (szerk. Bywater, Ingram). Oxford, Oxford University Press.
- Arendt, Hannah 1951: *The Origins of Totalitarianism*. New York, Harcourt, Brace, Jovanovich.
- Arendt, Hannah 1955: The Personality of Waldemar Gurian. *The Review of Politics*, 17., 1955/1. (január).
- Bakunin, Mikhail 1867: Federalism, Socialism, Anti-Theologism.
<http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/various/reasons-of-state.htm>, utolsó letöltés: 2013. április 28.
- Benda, Julien 1965 [1927]: *La Trahison des clercs*. Párizs, J.-J. Pauvert.
- Berdyaev Nikolai 1960: *The Origin of Russian Communism*. Ann Arbor (MI), University of Michigan Press.
- Bergbohm, Karl 1892: *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*. Lipcse, Duncker und Humblot.
- Buber, Martin 1958: *Paths in Utopia*. Boston (MA), Beacon.
- Buckley, William F., Jr. 1968: *Up from liberalism!* (bev. Goldwater, Barry, előszó Dos Passos, John). New Rochelle (MA), Arlington House.

- Buckley, William F. 1951: *God and Man at Yale: The Superstitions of Academic Freedom*. Chicago (IL), Henry Regnery.
- Buckley, William F. 1985: *Right Reason: A Collection*. Garden City (NY), Doubleday.
- Buckley, William F., Jr. 2008: Goldwater, the John Birch Society, and Me. *Commentary*, március. (<http://www.commentarymagazine.com/article/goldwater-the-john-birch-society-and-me/>, utolsó letöltés: 2013. január 3.)
- Buckley, William F., Jr. – Kesler, Charles R. (szerk.) 1988: *Keeping the Tablets: Modern American Conservative Thought*. New York, Harper and Row.
- Burke, Edmund 1844: *Works*. London, Holdsworth and Ball.
- Burns, Robert E. 2000: *Being Catholic, Being American*. Notre Dame (IN), Notre Dame University Press.
- Carey, George W. 2005: The Future of Conservatism. *Modern Age*, 47., 2005/4. (<http://www.firstprinciplesjournal.com/articles.aspx?article=540&loc=fs>, utolsó letöltés: 2013. január 4.)
- Chamberlain, John 1965: *The Roots of Capitalism*. Princeton (NJ), Van Nostrand. (http://mises.org/books/roots_of_capitalism_chamberlain.pdf, utolsó letöltés: 2013. január 4.)
- Chesterton, Gilbert Keith 1914: *The Barbarism of Berlin*. London – New York, Cassell. (<http://www.gutenberg.org/ebooks/11560>, utolsó letöltés: 2012. december 28.)
- Chesterton, Gilbert Keith 1920: *The New Jerusalem*. London, Hodder and Stoughton.
- Chesterton, Gilbert Keith 1925: *The Everlasting Man*. New York, Dodd, Mead and Company.
- Chesterton, Gilbert Keith 1961 [1908]: *Orthodoxy*. London–Glasgow, Collins.
- Chodorov, Frank 1952: *One is a Crowd: Reflections of an Individualist*. New York, Devin-Adair. (<http://mises.org/books/onecrowd.pdf>, utolsó letöltés: 2013. január 4.)
- Chodorov, Frank 1959: *The Rise and Fall of Societies*. New York, Devin-Adair.

- Chodorov, Frank 1962: *Out of Step: The Autobiography of an Individualist*. New York, Devin-Adair. (<http://mises.org/books/outofstep.pdf>, utolsó letöltés: 2013. január 4.)
- Connelly, Kathleen Mary, S. C. L. 1995: *Catholic Witness: The Political Activities of Five European Christian Democratic Scholars While in Exile in the United States*. PhD dissertation, Boston College, Department of History, 1995. december.
- Dalheimer, Manfred 1998: Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888–1936. *Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte*, 83, Series B.
- Dawson, Christopher 1932: *On Conservatism* (kézirat). (<http://www.firstprinciplesjournal.com/articles.aspx?article=1504&loc=fs>, utolsó letöltés: 2013. január 4.)
- Dawson, Christopher 2008: *Christianity and Culture*. http://archive.org/details/ChristianityAndCultureSelectionsFromTheWritingsOfChristopherDawson_989, utolsó letöltés: 2013. január 4.
- Eliot, Thomas Stearns 1933: Marxist Literary Criticism. *The Criterion*, 12. (január), 244–249.
- Eliot, Thomas Stearns 1968: *Christianity and Culture: The Idea of a Christian Society*. New York, Harcourt, Brace, Jovanovich.
- Findlay, John Niemeyer 1966: *The Philosophy of Hegel. An Introduction and Re-Examination*. New York, Collier.
- Fougeyrollas, Pierre 1957: *Le Marxism en question*. Párizs, Éditions du Seuil.
- Frenyó Zoltán – Turgonyi Zoltán 2006: *Jacques Maritain. Tanulmányok*. Budapest, L'Harmattan.
- Fitzsimons, M. A. 1992: The Human Prospect as Seen in The Review of Politics, 1939–1992. *The Review of Politics*, 54., 1992/4. (ősz), 509–549.
- G. Fodor Gábor – Láncki András (szerk.) 2009: *A dolgok természete*. Budapest, Századvég.
- Gilson, Étienne 1987: Letter to Chesterton's editor. In Pieper, Josef: *Guide to Thomas Aquinas*. Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press.
- Gooch, George Peabody 1954: *The History of English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*. New York, Cambridge University Press.

- Guérin, Daniel 1959: *Jeunesse du socialisme libertaire*. Párizs, Librairie Marcel Rivière.
- Gurian, Waldemar 1940: Trends in Modern Politics. *The Review of Politics*, 2., 1940/3. (július).
- Gurian, Waldemar (szerk.) 1954: *The Catholic Church in World Affairs*. Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press.
- Gurian, Waldemar 1964: Totalitarianism as Political Religion. In: Friedrich, Carl Joachim (szerk.): *Totalitarianism*. New York, Grosset & Dunlap.
- Gurwitsch, Aron 1945: On Contemporary Nihilism. *The Review of Politics*, 7., 1945/2. (április), 170–198.
- Gurwitsch, Aron 2009: *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973)*. Berlin, Springer.
- Guterman, Norbert – Lefèbvre, Henri 1936: *La conscience mystifiée*. Párizs, Gallimard.
- Hellman, John 1991: The Anti-Democratic Impulse in Catholicism: Maritain, Simon, and de Gaulle in World War II. *Journal of Church and State*, 33., 1991/3. (nyár).
- Henrie, Mark C. 1993: Rethinking American Conservatism in the 1990s: The Struggle against Homogenization. *Intercollegiate Review*, 28., 1993/2. (tavasz). (<http://www.firstprinciplesjournal.com/articles.aspx?article=501&theme=home&page=3&loc=b&type=ctbf>, utolsó letöltés: 2013. január 4.)
- Hitler, Adolf 1943: *Mein Kampf*. Zwei Bände in einem Band. Ungekürzte Ausgabe. München, Zentralverlag der NSDAP, Frz. Eher Nachf. (<http://archive.org/details/Hitler-Adolf-Mein-Kampf-Text>, utolsó letöltés: 2013. szeptember 13.)
- Huntington, Samuel 2006: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon and Schuster.
- Hürten, Heinz 1972: *Waldemar Gurian*. Mainz, Matthias Grünewald.
- Hobbes, Thomas 1983: *De cive. The English Version. Entitled in the first edition Philosophical Rudiments Concerning Government and Society* (szerk. Warrender, Howard). Oxford, Clarendon.

- James, William 1909: *A Pluralistic Universe*. New York, Longmans, Green, and Co.
- Joad, Cyril Edwin Mitchinson 1948: *Decadence*. London, Faber and Faber.
- Kekes, John 1998: *A Case for Conservatism*. Ithaca (NY), Cornell University Press.
- Kirk, Russell 1953: *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*. Washington, Henry Regnery.
- Kirk, Russell 1957: *The Essence of Conservatism*. New York, Devin-Adair.
(<http://www.kirkcenter.org/index.php/detail/essence-1957/>, utolsó letöltés: 2013. január 4.)
- Kirk, Russell 1963: *Confessions of a Bohemian Tory*. New York, Fleet.
- Kirk, Russell 1974: *The Roots of American Order*. LaSalle (IL), Open Court.
- Kirk, Russell (szerk.) 1982: *The Portable Conservative Reader*. New York, Viking.
- Kirk, Russell 1984: *Enemies of the Permanent Things: Observations of Abnormity in Literature and Politics*. La Salle (IL), S. Sugden.
- Kirk, Russell 2003: *The Roots of American Order*. Wilmington (DE), ISI.
- Kolnai, Aurel 1960: La mentalité utopienne. *La Table Ronde*, szeptember.
- Kohn, Hans 1955: Waldemar Gurian: Witness of the Twentieth Century. *The Review of Politics*, 17., 1955/1. (január).
- Kommers, Donald P. 1988: Fifty Years. *The Review of Politics*, 50., 1988/4. (ősz), 515–519.
- Kristol, Irving 1978: *Two Cheers for Capitalism*. New York, Basic.
- Kristol, Irving 1983: *Reflections of a Neoconservative: Looking Back, Looking Ahead*, New York, Basic.
- Kristol, Irving 1995: *Neo-conservatism: The Autobiography of an Idea*. New York, Free Press.
- Lánczi András 2002: *Konzervatív kiáltvány*. Gödöllő–Máriabesnyő, Attraktor.
- Laski, Harold J. 1943: *Reflections on the Revolution of Our Time*. New York, Viking.
- Lefebvre, Henri 1959: *La Somme et le reste I–II*. Párizs, La Nef de Paris.
- Lefebvre, Henri 1958: Retour à Marx. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 5., 25., 20–37.

- Lukács György 1974: *Az ész trónfosztása I.* Budapest, Akadémiai.
- Macdonald, Dwight 1957: *Memoirs of a Revolutionist.* New York, Farar, Straus and Cudahy.
- Mannheim, Karl 1971 [1925]: *From Karl Mannheim* (szerk. Wolff, Kurt H.). New York, Oxford University Press.
- Maritain, Jacques 1939: Integral Humanism and the Crisis of Modern Times. *The Review of Politics*, 1., 1939/1. (január), 1–17.
- Maritain, Jacques 1946: The Person and the Common Good. *The Review of Politics*, 8., 1946/4., 419–455.
- Maritain, Jacques 1947: *The Person and the Common Good.* New York, Charles Scribner.
- Maritain, Jacques 1995: *Distinguish to Unite, or, The Degrees of Knowledge.* Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press.
- Maritain, Jacques 1996: *Integral Humanism; Freedom in the Modern World; and, A Letter on Independence.* Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press.
- Marsilius, of Padua [Páduai] 2001: *Defensor pacis.* New York, Columbia University Press.
- Marx, Karl 1947: *A gothai program kritikája.* Moszkva, Idegennyelvű Irodalmi Kiadó.
- Marx, Karl 1957: *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Karl Marx és Friedrich Engels művei (MEM) I.* Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich 1976: *A német ideológia. MEM III.* Budapest, Kossuth. 11–538.
- McAdams, A. James (szerk.) 2007: *The Crisis of Modern Times.* Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press.
- McAllister, Ted V. 1996: *Revolt Against Modernity. Leo Strauss and Eric Voegelin.* Lawrence (KS), University Press of Kansas.
- McGreevy, John T. 2003: *Catholicism and American Freedom.* New York, W. W. Norton.
- Mezei Balázs 2003: Tűnődés a hagyományon. In uő: *Vallás és hagyomány.* Budapest, L'Harmattan. 294–307.
- Mezei Balázs 2010a: A fenomenológia íve. In uő: *Mai vallásfilozófia.* Budapest, Kairosz.

- Mezei Balázs 2010b: *Karácsony az Andok felett*. Budapest, Kairosz.
- Mezei Balázs 2012: Molnár Tamás pályarajza. *Valóság*, 55., 2012/12., 9–21.
- Mezei Balázs 2013: Thomas Molnar's Place in American Conservatism. *Modern Age*, 55., 2013/3., 37–49.
- Molnár Attila Károly 2001: *Michael Oakeshott: Politikai racionalizmus*. Budapest, Új Mandátum.
- Montaigne, Michel de 2009: *Essais*. Édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig-Naya, et Alexandre Tarrête. Párizs, Gallimard.
- Montesquieu, Charles de 1989: *The Spirit of the Laws*. (szerk. Cohler, Anne M. – Miller, Basia Carolyn – Stone, Harold Samuel). Cambridge, Cambridge University Press.
- More, Paul Elmer 1915: *Aristocracy and Justice*. Boston – New York, Houghton Mifflin.
- Nash, George H. 1996: *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*. Wilmington (DE), ISI.
- Nash, George H. 2009: *Reappraising the Right: The Past and Future of American Conservatism*. Wilmington (DE), ISI Books.
- Naville, Pierre 1957: *De l'aliénation à la jouissance*. Párizs, Librairie Marcel Rivière.
- Nef, John U. 1955: The Significance of The Review of Politics. *The Review of Politics*, 17., 1955/1. (január).
- Nietzsche, Friedrich 1956: *The Birth of Tragedy*. Garden City (NY), Doubleday.
- Nisbet, Robert A. 1975: *Twilight of Authority*. New York, Oxford University Press.
- Nock, Albert Jay 1922: *The Myth of a Guilty Nation*. New York, B. W. Huebsch. (http://en.wikisource.org/wiki/The_Myth_of_a_Guilty_Nation, utolsó letöltés: 2013. január 4.)
- Nock, Albert Jay 1935: *Our Enemy, the State*. New York, W. Morrow & Company. (<http://mises.org/etexts/ourenemy.pdf>, utolsó letöltés: 2013. január 4.)
- Oakeshott, Michael 1991: *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis (IN), Liberty Fund.

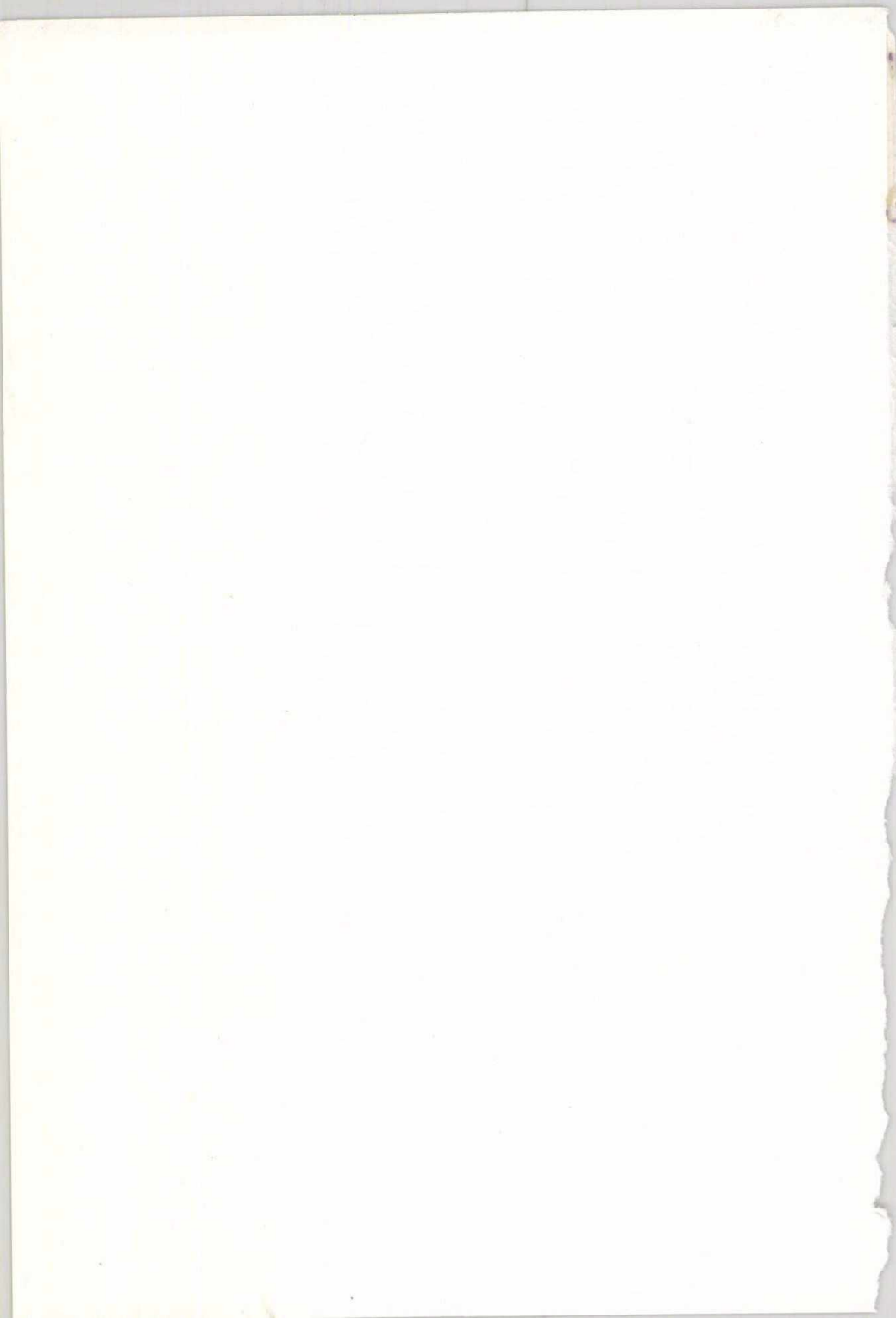
- O'Malley, Frank 1948: The Image of Man: Ten Years of The Review of Politics. *The Review of Politics*, 10., 1948/4., 395–398.
- Ortega y Gasset, José 1958: The Past and Future of Western Thought. *Modern Age*, 2., szeptember, 251–256.
- Orton, William Aylott 1950: *The Economic Role of the State*. Chicago (IL), University of Chicago Press.
- Pascal, Blaise 1941: *Pensées*. New York, Modern Library.
- Perroux, François 1959: *La Coexistence pacifique*. Párizs, Presses Universitaires de France.
- Pfaff, William 1995: Progress. *World Policy Journal*, 12., 1995/4. (tél), 41–49.
- Pieper, Josef 1949: On the Christian Idea of Man. *The Review of Politics*, 11., 1949/1. (január), 3–16.
- Pieper, Josef 1954: *The End of Time: A Meditation on the Philosophy of History*. New York, Pantheon.
- Plato 1997: *The Complete Works* (szerk. Cooper, John M.). Indianapolis (IN) – Cambridge (MA), Hackett.
- Reeves, Richard 2005: *President Reagan: The Triumph of Imagination*. New York, Simon and Schuster.
- Röpke, Wilhelm 1959: The Economic Necessity of Freedom. *Modern Age*, 3., 1959/3. (nyár), 227–236. (http://www.mmisi.org/ma/03_03/ropke.pdf, utolsó letöltés: 2013. január 6.)
- Röpke, Wilhelm 1960: *A Humane Economy. The Social Framework of the Free Market*. Chicago (IL), Henry Regnery.
- Rougemon, Denis de 1963: *The Christian Opportunity*. New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Rougemon, Denis de 1983: *The Future is Within Us*. Oxford – New York, Pergamon.
- Rousseau, Jean-Jacques 1956: *Du contrat social*. Párizs, Éditions Sociales.
- Rousseau, Jean-Jacques 1979: *Émile, or On Education*. New York, Basic.
- Rousseau, Jean-Jacques 2012: *The Major Political Writings. The Two Discourses and the Social Contract*. Chicago (IL) – London, University of Chicago Press.
- Russello, Gerald J. 2004: Russell Kirk and Territorial Democracy. *Publius*, 34., 2004/4., 109–124.

- Sandoz, Ellis 1969: Eric Voegelin and the Nature of Philosophy. *Modern Age*, 13., 1969/1. (tavasz).
- Santayana, George 1931: *Little Essays* (szerk. Smith, Logan Pearsall). New York, Scribner's Sons.
- Santayana, George 2009: *The Essential Santayana. Selected Writings* (szerk. Coleman, Martin A.). Bloomington–Indianapolis (IN), Indiana University Press.
- Sartre, Jean-Paul 1949: *Entretiens sur la politique*. Párizs, Gallimard.
- Scheler, Max 1915: *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*. Lipcse, Weisse Bücher.
- Scheler, Max 1918: *Die Ursachen des Deutschenhasses*. Lipcse, Der Neue Geist. (http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/dms/werkansicht/?PPN=PPN720815517&PHYSID=PHYS_0012, utolsó letöltés: 2013. január 4.)
- Scheler, Max 1919: *Vom Umsturz der Werte*. Lipcse, Der Neue Geist.
- Scruton, Roger 2002: *The West and the Rest*. Wilmington (DE), ISI.
- Serge, Victor 1951: *Mémoires d'un révolutionnaire (1901–1941)*. Párizs, Éditions du Seuil.
- Simon, Yves R. 1980: *A General Theory of Authority* (bev. Vukan Kuic). Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press.
- Simon, Yves R. 2004: *Tekintély és társadalom* (ford. Kovács Benedek, szerk. Mezei Balázs). Budapest, Szent István Társulat.
- Strauss, Leo 1950: Natural Right and the Historical Approach. *The Review of Politics*, 12., 1950/4., 422–442.
- Strauss, Leo 1952: *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe (IL), Free Press. (Újabb kiadása: Chicago [IL], University of Chicago Press, 1988.)
- Strauss, Leo 1959: *What Is Political Philosophy? and Other Studies*. Glencoe (IL), Free Press. (Újabb kiadása: Chicago [IL], University of Chicago Press, 1988.)
- Strauss, Leo 1975: *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss* (szerk. Gilden, Hilail). Indianapolis (IN), Bobbs-Merrill.
- Strich, Thomas 1988: After Forty Years: Notre Dame and the Review of Politics. *The Review of Politics*, 50., 1988/4. (ősz), 520–529.

- The Review of Politics [The Editors] 1942: The Hundred Years of Notre Dame. *The Review of Politics*, 4., 1942/4. (október).
- Trotsky, Leon 1959: *The Russian Revolution*. Garden City (NY), Doubleday Anchor.
- Trotsky, Leon 1958: *Trotsky's Diary in Exil – 1935*. Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Troy, Gil 2009: *The Reagan Revolution. A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- Valentine, Phil 2003: *The Conservative's Handbook*. Nashville (TN), Cumberland House.
- Villa, Dana (szerk.) 2000: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Voegelin, Eric 1952: *The New Science of Politics*. Chicago (IL), University of Chicago Press.
- Voegelin, Eric 1953: The Origins of Totalitarianism. *The Review of Politics*, 15., 1953/1., 86–87.
- Voegelin, Eric 1973: On Classical Studies. *Modern Age*, 17., 1973/1. (tél), 2–8.
- Voegelin, Eric 1978: *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*. Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press.
- Voegelin, Eric 2000: *The Ecumenic Age, Order & History*. Columbia (MS), University of Missouri Press.
- Voltaire 1838: *Dictionnaire philosophique*. Párizs, Imprimerie de Cosse et Gaultier-Laguionie.
- Weyl, Nathaniel – Possony, Stefan T. 1963: *The Geography of Intellect*. Chicago (IL), Henry Regnery.
- Wolfe, Bertram 1958: Marxism Yesterday and Today: The Prophet and His Prophecies. *Problems of Communism*, november. (<http://www.unz.org/Pub/ProblemsCommunism-1958nov-00024>, utolsó letöltés: 2013. január 4.)
- Wolfe, Gregory 1987: *Right Minds: A Sourcebook of American Conservative Thought*. Chicago (IL), Henry Regnery.
- Zuckert, Catherine H. (szerk.) 2011: *Political Philosophy in the Twentieth Century: Authors and Arguments*. Cambridge (MA), Cambridge University Press.



A kötet megjelenését a
Nemzeti Kulturális Alap támogatta





A. JAMES MCADAMS a nemzetközi kapcsolatok professzora, a Notre Dame-i Egyetem Európa Tanulmányok Intézetének igazgatója. Tudományos publikációi sorában fontos helyet foglal el Európa és Németország; kiemelkedő könyvei az *East Germany and Detente* és a *Germany Divided* című művek, valamint a jelen kötet alapjául szolgáló *The Crisis of Modern Times* című válogatáskötet. A kommunizmus történetével, eszmeiségének és intézményrendszerének változásával foglalkozó tudományos tevékenysége szintén figyelemreméltó. Számos oktatói elismerés, köztük a Kaneb-díj és a Joyce-díj nyertese.

A jelen kötet magyar nyelven is hozzáférhetővé teszi az egyesült államokbeli konzervatív publicisztika néhány kiemelkedő írását, amelyek ennek a műfajnak a hőskorában születtek. A szerzők egy része európai, ám éppen ez a tény biztosította számukra azt a figyelmet, amely az Egyesült Államokban kibontakozó konzervativizmust megtermékenyítette. A harmincasas évektől kezdve egyre nagyobb számban jelentek meg olyan politikai tárgyú dolgozatok, amelyek az Európában eluralkodó totalitarizmussal szemben a szabadság, a jogrend, a demokrácia alapkérdéseit taglalták. E kérdések középpontjában az önkényuralom problémája állt, amelynek alapján felmerült annak elméleti feladata, hogy meghatározzuk a totalitarizmusra nemet mondó, sok esetben a kereszténység alapján álló felfogások egységes szerkezetét.



3500 Ft

